

# **Sisters in Islam-**

*Islamske kvinneaktivister i Malaysia*

**Anna Dyrkorn Tjora**



Masteroppgave i Religion og Samfunn, Det teologiske fakultet

**UNIVERSITETET I OSLO**

våren 2009

Veileder: Kari Vogt



Empowering Voices for Change

*Først vil jeg vil gjerne få takke veilederen min Kari Vogt for inspirasjon og god hjelp under arbeidet med masteroppgaven. Jeg vil også takke foreldrene mine for støtte og oppmuntring i skriveprosessen.*

*Takk til Kjersti, Kristine, Marie, Inger Johanne, Amina og alle dere andre medstudenter på RESA for alle lunsjer og pauser som har gjort at jeg vil tenke tilbake på studietiden som en sosial og hyggelig tid. Til dere som skal levere neste semester: Lykke til!*

*Til slutt vil jeg takke samboeren min Lars Erik for støtte, tålmodighet og ditt gode humør underveis!*

# Innholdsfortegnelse

## 1 Innledning og problemstilling

1:1	Innledning og problemstilling	6
1:2:1	Presentasjon av SIS og noen kjernemedlemmer	9
1:2:2	Patriarkalske tradisjoner og kvinners erfaringer	11
1:2:3	SIS inn i offentligheten	12
1:2:4	SIS registrerer seg som NGO	13
1:2:5	SIS: Visjon	14

## 2 Nøkkelbegreper

2:1:1	Reform i islam	16
2:1:2	Reformislam	18
2:1:3	Islamisme	19
2:1:4	Tradisjonalisme	19
2:1:5	Islamsk feminisme eller islamsk kvinneaktivisme?	20
2:2:1	Metode og teoretiske perspektiver	22
2:2:2	Kildemateriale	24
2:2:3	Metodiske utfordringer	25

## 3 Historisk bakgrunn

	Tiden før frigjøringen	
3:1:1	Kulturutveksling og spredning av islam i Sørøst Asia	27
3:1:2	Kolonitid	28
3:1:3	Islamsk vekkelse på slutten av 1800-tallet: Kaum Muda og Kaum Tua	29
3:1:4	Kaum Muda og Kaum Tua og kvinners posisjon	30
	Utvikling etter frigjøringen i 1957	
3:2:1	”New Economic Policy” og etniske motsetninger	31
3:2:2	Islamsk vekkelse fra 1970-tallet: Dakwah bevegelsen	32
3:2:3	Dakwahbevegelsen og kvinner	34
3:3:1	Islamsk vekkelse på 1980-tallet og fram til i dag: UMNO og PAS- et ”islamiseringsrace”	35
3:4:1	Stat og samfunn: Aktuelle eksempler på åpning for borgerinitiativ	36

## 4 Det pluralistiske malaysiske samfunnet og muslimske kvinners rettigheter

4:1:1	Stat og religion i et pluralistisk samfunn	
4:1:2	Malaysia- et pluralistisk samfunn	39
4:1:3	Religion og identitet	40
4:2:1	Det malaysiske lovsystemet	42
4:2:2	Islams rolle i det malaysiske lovsystemet	44
4:3:1	Syariahdomstolens struktur	44
4:4:1	Islamsk lov og forutsetninger for kvinners rettigheter	45
4:5:1	SIS’ oppfatninger av malaysiske lovreformer	47

## 5 SIS’ krav om reform av islamsk lovgivning

5:1:1	Ulike holdninger til kvinnespørsmålet i Malaysia	50
5:1:2	UMNO: Økonomisk modernisering og tradisjonelle familieverdier	50

5:1:3	The International Islamic University of Malaysia- impulser til nytenkning.	51
5:1:4	PAS- krav om strengere sharia-lover.	52
5:1:5	Equity and Equality: SIS og andre muslimske kvinneaktivister.	54
5:2:1	Polygami i den islamske familielovgivning.	56
5:2:2	Polygami og rettferdighetsprinsippet i Koranen.	57
5:2:3	Den malaysiske syariahlovgivningen om polygami.	58
5:3:1	SIS' forslag til reform av polygamilovgivning.	60
5:3:2	SIS' tolkning av Koranens ord om polygami.	60
5:3:3	Betingelser for å få godkjent polygamiekteskap. Forslag til endringer.	62
5:4:1	SIS' forslag til reform av skilsmisellovgivningen.	64
5:5:1	SIS' forslag til reformer av rettsadministrasjonen.	68
5:6:1	Avslutning.	71

## 6 SIS' situasjonsoppfatning og koranforståelse

	SIS' syn på den aktuelle situasjonen	
6:1:1	En forsvarskamp: "A rising tide of conservatism and extremism"	74
6:1:2	Demokratisering fører også til udemokratiske bevegelser.	75
6:1:3	Sekulære og moderate stater.	75
6:1:4	Søstre i og utenfor islam.	76
6:2:1	SIS- En aktivistgruppe.	77
	SIS' Koranforståelse	
6:3:1	Korantolkning- Amina Wadud.	78
6:3:2	Tematisk og holistisk lesning av Koranen.	79
6:3:4	"Are women and men equal before Allah?"-Eksempel på SIS' nytolkninger.	80
6:4:1	Forskjeller mellom SIS og Wadud i dag.	83

## 7 SIS- Muligheter og utfordringer

7:1	En sosial og økonomisk elite.	86
7:2	Nærhet til den politiske eliten.	87
7:3	Begrensninger på ytringsfriheten.	88
7:4	Hvordan SIS legitimerer sitt budskap.	89
7:5	SIS etter 11.september 2001.	91
7:6	SIS' videre utvikling og "Musawah".	92
7:7	Internett: Nettverk, formidling og visjon.	94
7:8	"Empowering Voices for Change": En del av et større bilde.	95
	Etterord.	98
	Ord og uttrykk.	100
	Oversikt over forkortelser.	103
	Litteraturliste.	104
	Vedlegg 1.	108
	Vedlegg 2.	111
	Vedlegg 3.	113
	Vedlegg 4.	114

## 1:1 Innledning og problemstilling

Motivasjonen for å skrive oppgaven har blant annet vært å få fram hvor mange ulike tolkningsretninger som finnes i islam. Islam er ingen monolittisk blokk, men derimot et stort mangfold av ulike retninger og grupperinger. Til tross for at majoriteten av muslimske innvandrere og flyktninger ønsker å ta del i det vesteuropeiske samfunnet som kulturelle og politiske deltakere, har vi en tendens i Vesten til å trekke frem gamle stereotypier og kategorier som forklarer den muslimske minoritetsbefolkningen som annerledes enn ”oss andre”. I media ser vi at det er en tendens til å være problemorientert og å trekke frem negative sider ved muslimske minoriteter, mer enn å fokusere på muligheter og ressurser som denne innvandrergруппen har å tilby. Det er også et problem at allmennheten har begrenset kunnskap om islam, og dette gjenspeiler seg i mediabildet. Et av de siste eksemplene i media er Steinar Lem, tidligere leder av miljøorganisasjonen ”Fremtiden i våre hender” som i Dagbladets nettutgave 15. april hevdet at den norske kulturen trues av muslimsk innvandring:

”Hvis innslaget av mennesker i Norge med islamsk bakgrunn blir stort nok vil vi få et kraftig tilbakeslag for kjønnslikestillingen i Norge — ut fra den norske sosialrelativistiske tanken om at vi må respektere andres kultur. Vi må akseptere store grupper jenter som ikke kan ha kontakt med gutter på fritiden, ikke delta på skoleturer, men forsterker skillet mellom de rene med hijab og horene som ikke dekker seg til. Dette vil også ramme statusen til norske kvinner” (Lem, 15.04.2009).

Det har også vært en tendens til at islamkritiske debattanter med bakgrunn fra muslimske miljøer har fått svært mye taletid og oppmerksomhet i vestlige medier sammenlignet med andre mer moderate muslimske stemmer. Disse aktørene har til felles at de har personlige negative erfaringer knyttet til islam, og at deres islamkritikk bekrefter klassiske vestlige stereotypier og enkle kategorier om islam. Et eksempel er den somalisk-nederlandske Ayyan Hirsi Ali som i boken ”Mitt liv, min frihet” forteller i sin biografi om grufulle oppveksterfaringer, om slag, kjønnslemlesting og tvangsekteskap.

Det viser seg at muslimer ikke passer inn i sekulariseringsteorier som konkluderer med at de etter noen generasjoner vil forlate foreldrenes tro. Islam forblir derimot en sterk referanseramme også for de senere generasjoner som er født og oppvokst i Vesten

(Vogt:1996). Derfor er det svært viktig at vi i Vesten tilegner oss kunnskap om islam, og velger å fokusere mer på de mulighetene som vår tids folkevandring bringer med seg, og som vil endre samfunnet vårt. Hvis vi fortsetter å ha et ensidig problemorientert fokus på islam er det en fare for at dette kan få negative konsekvenser, og bidra til å styrke islamistiske og ekstremistiske tendenser i islam, ellers skape konflikt langs etniske og religiøse linjer slik man har sett i Danmark. Jeg mener det derfor er viktig å få mer oppmerksomhet om liberale bevegelser som kjemper for kvinners rettigheter innen islam, og også for verdier som demokrati, ytringsfrihet og likhet for loven.

Denne oppgaven er et forsøk på å skape oppmerksomhet om de modige kvinnene som har gått til kamp for kvinners rettigheter innenfor islamske rammer. De utgjør en liten men viktig gruppe innenfor reformislam, og har måttet tåle å bli anklaget for blasfemi og anti-islamske holdninger, noe som i mange muslimske stater kan få alvorlige følger. Disse kvinnene mener at kampen for muslimske kvinners rettigheter må føres av muslimer selv innenfor islam, hvis man skal endre patriarkalske og undertrykkende strukturer i islamske tradisjoner. Dette er ikke ensbetydende med at ikke-muslimer skal sitte passivt på gjerdet. Alle kan bidra til utviklingen ved å stille de riktige spørsmålene i debatten om islam og kjønn, gi sin støtte til, og skape oppmerksomhet om, de progressive kreftene som våger å utfordre det religiøse hegemoniet.

Den islamske vekkelsen som sprang frem i Midtøsten i løpet av 1970-tallet spredde seg også til sørøst Asia og muslimske stater som Malaysia. Vekkelsen førte til økt bevissthet om religiøs identitet. For mange muslimer betydde dette at de fikk et større fokus på praktisering av sin religion. For andre bidro det til en større vektlegging av sharialov, enten som et ønske om at sharialov skal følges ”tettere”, eller at loven skulle bli håndhevet strengere (Doorn-Harder: 2006: 261).

Den islamske reformbevegelsen kan oppfattes som en reaksjon på, eller en konsekvens av denne islamske vekkelsen. Dette er en annen reformbevegelse enn den reformbevegelsen man var vitne til på begynnelsen av 1900-tallet. Den tidligere reformbevegelsen kunne kjennetegnes ved skepsis til ulama (de islamske lærde) og deres religiøse autoritet. Den hadde til intensjon å vende tilbake til det rene opprinnelige ved islam, fri for kulturelle skikker og tradisjoner som etter hvert hadde blitt oppfattet som islamske tradisjoner. Den islamske reformbevegelsen i dag kjennetegnes av nytolking(ijtihad) av de hellige tekstene. Felles for bevegelsen er også støtten til det moderne demokratiet, forsvaret

av ytringsfriheten, og ønsket om at likhetsprinsippet må gjøres gjeldende i loven, uavhengig av religiøs, etnisk tilhørighet eller kjønn. Til tross for fokuset på likhetstanken i islam er det sjeldent at anerkjente mannlige reformtenkere har engasjert seg for saker som gjelder kvinners rolle og status i islam. På slutten av 1980-tallet utviklet det seg en liten, effektiv gruppe av høyt utdannede muslimske kvinner, som har engasjert seg i saker som gjelder islam og kjønn. De bruker kjente mannlige reformtenkeres metodiske tilnærming til Koranen og Sunnah, som for eksempel den svært populære og anerkjente iranske reformtenkeren Souroush. Til tross for at de er få i antall har de oppnådd global oppmerksomhet. I sin hjemland har hovedfokuset ligget på reform av kodifisert islamsk familielov. Også arverett, som er et viktig område for like rettigheter for muslimske kvinner, er en del av den islamske familieloven. (I Norge er arveretten en del av strafferetten). Kvinner som engasjert i dette arbeidet omtales både som islamske kvinneaktivister og islamske feminister. Til tross for en felles kamp for kvinners rettigheter, utgjør de et stort mangfold med ulikt syn på likhetstanken.

Mange i den vestlige verden er opptatt av en form for islam som aksepterer større likestilling mellom menn og kvinner. Men hvis vi skal kunne forstå og støtte muslimske kvinners kamp for økte rettigheter, må vi kjenne til hvilke forhold de arbeider under og de premissene de arbeider ut fra. Dette er et viktig utgangspunkt for arbeidet med denne oppgaven.

Oppgaven vil ta for seg en islamsk kvinneaktivistgruppe i Malaysia. Vi vil forsøke å finne noen svar på disse problemstillingene:

- Hvordan er rettighetssituasjonen for kvinner i Malaysia når det gjelder familierettslige forhold?
- Hvordan arbeider en ressurssterk og velutdannet kvinneaktivistgruppe for å forbedre den rettslige situasjonen for kvinner i Malaysia?
- Hvilket grunnlag i islam har denne gruppen for sin kamp for utvidede kvinneverettigheter?
- Hvilken gjennomslagskraft har de hatt internasjonalt?

For å kunne svare på slike spørsmål, må en også se på den sammenhengen Sisters in Islam opptre i. Malaysia er et svært sammensatt og mangfoldig samfunn når det gjelder religion,



etniske grupper, regionale forskjeller, økonomisk utvikling, ulike kulturpåvirkninger både i historisk og dag. Disse forskjellene har blant annet nedfelt seg i ulike rettstilstander både regionalt og etnisk/religiøst. Nasjonalstatens rammer i Malaysia er annerledes enn i et vestlig land. Vi får heller ikke et helt bilde av arbeidet for kvinners rettigheter uten å se på de motkreftene som ønsker en mer konservativ tolkning av islam.

For å få en bedre forståelse av kvinners rettigheter i Malaysia, Sisters In Islam og deres form for reformislam må vi også søke å få svar på problemstillinger som trekker inn konteksten eller den malaysiske samfunnssammenhengen:

- Hvordan blir kampen for kvinners rettigheter preget av det politiske, kulturelle, etniske og religiøse mangfoldet i Malaysia?
- Hvilke grupper og interesser kjemper mot eller søker å bremse arbeidet for økte kvinneverettigheter?
- Hvordan preger denne konteksten kvinneaktivistenes argumentasjonsmåte, arbeidsmåte og valg av saker?

### **1:2:1 Presentasjon av Sisters in Islam (SIS) og noen av medlemmene**

Zainah Anwar har vært leder i SIS fra 1988 til mars 2008. Anwar har spilt en nøkkelrolle i gruppen og vært avgjørende for den offentlige rollen SIS har fått. Hun har vært gruppens talskvinne og holdt flere foredrag om islam og kvinners rettigheter. Hun har høyere juridisk utdanning fra the Fletcher School of Law and Diplomacy ved Tufts University i Boston (SIS: 2005: x). Anwar tok i 1988 initiativ til det som senere skulle bli til SIS. I utgangspunktet var SIS ikke en organisasjon. Det hadde mer form av en kollokviegruppe der deltakerne utgjorde en liten gruppe velutdannede muslimske malaykvinner. De tilhørte den sosiale og økonomiske øvre eliten i det malaysiske samfunnet og kom sammen som følge av et felles engasjement for muslimske kvinners rettigheter under den islamske familielovgivningen, og de fleste av dem var felles venner. Av de tolv kvinnene som i starten utgjorde SIS hadde mange juridisk utdanning men det var også universitetsforskere, kvinneaktivister og journalister blant dem (Anwar: 2002: 228). En av dem skulle senere bli redaktør for den største engelskspråklige

avisen i Malaysia med hovedsete i Kuala Lumpur, the New Strait Times<sup>1</sup>. Dette skulle få betydning for SIS senere rolle i det offentlige rom.

Amina Wadud er professor i islamske studier ved Virginia Commonwealth Universitet i Virginia. Hun spiller en viktig rolle innen reformbevegelsen<sup>2</sup> som omdiskutert kvinnelig koranekseget. I 1989 ble Wadud ansatt ved the International University for Islamic Studies i Malaysia (IIUM) etter å ha avlagt doktorgrad i USA. I oktober samme år kom hun i kontakt med, og ble en del av, gruppen som senere skulle gå under navnet SIS.

Kvinnene hadde et felles engasjement når det gjaldt de problemene familielovgivningen skapte for muslimske kvinner. Deres akademiske juridiske bakgrunn hadde også betydning for deres innfallsvinkel til problemene. Ettersom muslimske kvinners personlige liv og sosiale rolle ble regulert av syariahlovgivningen i Malaysia (Videre i oppgaven vil islamske begreper bli gjengitt på bahasa malay der det er naturlig), rettet SIS kritikk mot ansatte i syariahdomstolene når domsavsigelser førte til urettferdig behandling av muslimske kvinner. SIS kritiserte de ansvarlige for dommeravgjørelsene for å handle ut ifra patriarkalske fordommer, og ikke i overensstemmelse med islams ånd. I følge Wadud førte ikke SIS kritikk til resultater. Deres kritikk ble møtt av advokater og dommere som argumenterte for at de handlet i navn av "Islam" og som refererte til ulike islamske kilder. SIS

---

<sup>1</sup> Av dagens engelskspråklige aviser i Malaysia, er dette den eldste. Den må ikke forveksles med "The Straits Times" som utgis i Singapore.

<sup>2</sup> Amina Wadud ble internasjonalt kjent i 2005 da hun skapte kontrovers ved å lede en kjønnsblandet forsamling til fredagsbønn i New York. I ulike mediakanaler i land som Egypt, Nigeria, Saudi Arabia, Sør Afrika, Malaysia, Italia og Kina diskuterte man premissene for at kvinner kunne lede kjønnsblandede grupper til fredagsbønn (Wadud: 2007: vii). Hun ble møtt med stor motstand fra blant annet konservative muslimer og wahabister, men også støtte. Gamal al-Banna, bror til den egyptiske reformtenkeren Hassan al-Banna var blant hennes støttespillere og skrev en bok hvor han argumenterte for at det i de islamske kildene var støtte for Waduds handlinger da hun ledet den kjønnsblandede forsamlingen (Wadud: 2007: vii). Amina Wadud ble født i 1952 i Bethesda, Maryland i USA, og vokste opp i en afroamerikansk ghetto. Faren hennes var pastor i en metodistmenighet (Barlas: 2004: 97). I begynnelsen av hennes universitetskarriere kom hun i kontakt med islam, men det er uvisst hvordan dette skjedde (Barlas: 2004: 99). I 1972 konverterte hun til islam, 20 år gammel.

Wadud erfarte tidlig å være annerledes: hun var svart i et samfunn der hvite utgjorde majoriteten, hun var fattig i et samfunn hvor materiell rikdom ble høyt verdsatt, og hun var kvinne i et samfunn der kvinner ble sett på som objekter (Barlas: 2004: 98). Erfaringene hun gjorde skulle senere farge hennes tolkninger av Koranen. Wadud hevder at lesning alltid vil være tolkning, og at tolkning alltid er subjektiv. Hennes koraneksegese (tafsir) er holistisk og baserer seg på hermeneutisk metode. Hva dette innebærer skal vi se nærmere på senere i oppgaven.

hadde i denne tidlige fasen ikke forutsetninger for å replisere slike argumenter i følge Wadud (Wadud: 2007: 116). Wadud hevder at SIS' kritikk og forslag rettet mot ansatte i shariasystemet ikke ga resultater fordi de manglet et uttrykt mål og en teori som lå til grunn for argumentene sine. Samtidig viste det hvordan shariasystemet var gjennomsyret av forestillinger om at menn hadde en overordnet status i forhold til kvinner. I følge Anwar ble det formidlet over radio, tv, i klasserommene og fra de religiøse departementer og religiøse domstoler gjentatte ganger at mannen var overordnet kvinnen, at to kvinner hadde samme verdi som en mann, at en kvinne måtte adlyde sin ektemann, og at en mann har en hellig rett til å gifte seg med flere kvinner.

Kort tid etter at Wadud kommer i kontakt med SIS gikk kvinnene bort fra å kun studere sekundærkilder, og gikk direkte til primærkilden i islam, Koranen. Wadud skriver at det var hun som tok initiativ til dette. Wadud hadde allerede erfaring fra dette feltet da hun i sitt doktorgradsarbeid hadde forsket på Koranen i lys av rettferdighet mellom kjønnene (genderjustice) og likhet (egalitarianism) (Wadud: 2007: 113). Gjennom sin forskning hadde hun funnet indikasjoner på at mye av den undertrykkelsen muslimske kvinner opplevde hadde røtter i mannlige tolkninger av Koranens ord. Hun fant også støtte for kvinners rettigheter i de hellige tekstene (Wadud: 2007: 113). Zainah Anwar, leder i SIS fra 1992 og frem til mars 2008, beskriver den opplevelsen de fikk da de startet sin nylesning av Koranen slik:

“This process Sisters went through was the most liberating and spiritually uplifting experience for all of us. We took the path of *Iqra* (“Read”, the first word revealed to Prophet Muhammad saw<sup>3</sup>) and it opened a world of Islam that we could recognize, a world for women that was filled with love and mercy and with equality and justice. We need not look any further to validate our struggle” (Anwar: 2007: 8).

### **1:2:2 Patriarkalske tradisjoner og kvinners erfaringer**

I islams historie er det hovedsakelig menn som har tolket Koranen og formet tradisjonene. I prosessen har det blitt tatt lite hensyn til kvinners stemmer og erfaringer. Kvinnenes rolle og status har blitt definert ut ifra et mannsperspektiv. Det betyr ikke at det ikke også har eksistert kvinnelige islamske lærde. Kvinner har vært tilstede i islamske institusjoner, men har ikke utmerket seg på det juridiske området. Derimot både på områdene tafsir (koraneksegese), litteratur og poesi. Av anerkjente konservative kvinnelige koraneksegeter kan en nevne Bint

---

<sup>3</sup> saw viser til “Sala Allah Alayhi wa-Salaam på arabisk (Esposito: 2003: 274). På norsk “Fred være med Ham” (fvmh). Skrives eller uttales av troende muslimer hver gang han eller hun nevner Profetens navn.

al-Huda, en eldre kvinne med tilhold i Egypt. Det finnes også kvinner som har spesialisert seg på den islamske lovgivningen. Et eksempel fra shiaislam er den konservative lærde Banu Isfahan. Hun har skrevet en bok om islamsk lov og rett som brukes mye. Da SIS begynte å lese de hellige tekstene gjorde de det i lys av egne erfaringer av å være kvinne og avdekket på den måten nye elementer i tekstene. Et konkret eksempel som Zainah Anwar selv trekker frem er polygami. Hun beskriver det som en ”åpenbaring” da SIS oppdaget at siste del av vers 4:3 eksplisitt sier: ”...hvis dere er redde for ikke å kunne gjennomføre full likhet, så nøy dere med en”. SIS forsto denne delen av verset som at Koranen forsvarte monogami som det koraniske ideal. Anwar spør hvorfor det allikevel var slik at det kun var første del av verset, hvor det står at mannen kan ha opptil fire koner, som hadde blitt gjort universelt gjeldende og kodifisert inn i islamsk familielov? For SIS representerte dette et typisk eksempel på hvordan deler av koranvers har blitt brukt til å legitimere kvinneundertrykkende tradisjoner. Nettopp derfor mener de at det også bør finnes kvinnelige koraneksegeter. På den annen side, lar SIS være å kommentere det mest problematiske i verset:” ...hvis dere er redde for ikke å kunne gjennomføre full liket, så nøy dere med en, eller med deres slavinner.” Dette er et typisk eksempel på hvordan også SIS i noen tilfeller kan utelate deler av tekster fra Koranen som bryter med deres synspunkter.

### **1:2:3 SIS inn i offentligheten**

De første gangene SIS markerte seg offentlig var gjennom leserinnlegg i lokale aviser. I leserinnleggene fremmet de alternative synspunkter til de vanlige populistiske oppfatningene i debatter om kvinner og islam. Den aller første gangen de gjorde dette, var i forbindelse med en opphetet debatt om polygami og islam. SIS har hele tiden hatt stort fokus på praktiseringen av polygami blant muslimske menn i Malaysia. Det kommer ikke frem nøyaktig hvilket tidspunkt SIS begynte å opptre offentlig som en gruppe gjennom sine leserinnlegg, men det har skjedd i tiden før de ble registrert som NGO (Non-governmental Organization) (altså før 1992) Fra første leserinnlegg og frem til i dag har SIS signert alle sine publikasjoner med Sisters in Islam, uansett hvem av medlemmene som har formulert teksten(Wadud: 2007: 114). SIS sine leserinnlegg skulle bli innledningen til den offentlige rollen de senere skulle få, og ga dem mye oppmerksomhet både fra dem som støttet deres synspunkter men også fra dem som ble provosert (Wadud: 2007: 114).

Det neste skrittet i SIS sitt arbeid ble å publisere de to omdiskuterte pamflettene: "Are Women and Men Equal in Islam?" og "Are Men allowed to beat their Wives?" (utgitt i henholdsvis 1991 og -92). Pamflettene var et forsøk på å gjøre de skolertes intrikate lesninger til folkeopplysning. Her gjorde de rede for sin forståelse av likhetsprinsippet i islam, og hvordan man ved nytolkning og historisk kritisk metode kunne finne ny mening i Koranen, og på den måten kunne fri seg fra patriarkalske tolkninger som førte til undertrykkelse av kvinner. Wadud mener det skjedde noe med SIS' fokus i kjølvannet av publikasjonene. SIS ble en mer målrettet og organisert gruppe, med en tydeligere strategi for hvordan de skulle nå sine mål. De fokuserte på å finne svar på fundamentale spørsmål som omhandlet islam og kvinner (Wadud: 2007: 115).

Wadud går så langt som å si at SIS etablerte et nytt dynamisk islamsk paradigme i Malaysia. Den tilnærmingen de nå hadde valgt ved å gå direkte til primærkildene og tolke disse selv, skilte dem fra resten av den muslimske kvinnebevegelsen i Malaysia som på den tiden besto av to hovedretninger: 1) Den ene retningen kunne kjennetegnes ved at den hentet argumenter og synspunkter som lå utenfor de islamske tradisjonene (Wadud: 2007: 115). Wadud hevder årsaken til at oppslutningen deres ble liten var fordi de ikke klarte å møte utfordringer knyttet til religiøs identitet. 2) Den andre hovedretningen besto av kvinnebevegelser som hadde blitt opprettet under allerede eksisterende mannsledede organisasjoner. Typisk eksempel for dette i Malaysia er den studentorganisasjonen ABIM som ble grunnlagt i løpet av den islamske veknelsen på 1970-tallet. Slike bevegelser har vunnet stor oppslutning i befolkningen. Det har sammenheng med at de tar klart avstand fra et vestlig hegemoni. De inntar en antikolonialistisk posisjon og gir ubetinget støtte til muslimer i den tredje verden (Wadud: 2007: 117). Også i andre muslimske land er dette et kjent fenomen. I Egypt finner man det Muslimske Brorskap. Det ble etablert av Hassan Al-Banna, og deretter videreført av Said Qutb.

### **1:2:4 SIS registrerer seg som NGO (Non Governmental Organization)**

I tiden frem til 1992, det året da SIS ble registrert som NGO, beskriver Wadud dem som en kvinnegruppe med en flat egalitær struktur, der ingen var ledere. Dette endret seg da de ble NGO, og kopierte en mer hierarkisk struktur med en lønnet leder (Zainah Anwar) og lønnede medarbeidere. Zainah Anwar, er en malaysisk kvinnelig jurist, opererte som leder frem til mars 2008. Hun har trukket seg gradvis ut av organisasjonen. Anwar regnes som den viktigste

og mest sentrale aktøren i SIS. Hun tilhører den økonomiske sosiale og urbane eliten i Malaysia og har sitt virke i Kuala Lumpur. Hennes far var med på å gi navn til det største malaysiske regjeringspartiet UMNO (United Malay National Organisation).

SIS ble nektet av myndighetene å registrere seg med ”islam” i navnet, og registrerte seg derfor som ”S:I:S Forum (Malaysia) Berhad”. SIS blir først registrert som NGO i 1992. Wadud, som selv flyttet tilbake til Amerika samme år som SIS ble registrert som NGO skriver at, gruppen har endret seg mye siden starten. Kjernen i gruppens arbeid handler fortsatt om å definere og ivareta muslimske kvinners verdighet og rettigheter, men strukturen på organisasjonen har gjennomgått store forandringer. De arbeider ikke lenger bare lokalt men inngår også i regionale og internasjonale nettverk(Wadud: 2007: 118).

Som NGO kan SIS’ agenda kjennetegnes av å være uavhengig av myndigheter og økonomiske støttespillere. Siden SIS registrerte seg som NGO har de flerdoblet sine sponsorer, som representeres blant annet av internasjonale selskaper som Body Shop og The Rockefeller Foundation. De har drevet utstrakt nettverksbygging både nasjonalt og internasjonalt. Deres deltakelse i det malaysiske samfunnet og deres arbeid rettet mot myndighetene har blitt stadig bedre koordinering. De har arrangert en rekke workshops, foredrag, seminarer, kongresser og står bak en rekke publikasjoner. SIS bidrar dessuten til forskning på flere nivåer.

Norani Othman er et av de mest profilerte medlemmene i SIS. Hun er i dag professor i sosiologi ved Universiti Kebangsaan Malaysia (The National University of Malaysia). Othman har skrevet flere bøker og artikler om islam og reform i ulike former, blant annet om forholdet mellom islam og stat og mellom islam og kvinners menneskerettigheter. Sammen med Anwar deltar hun jevnlig på internasjonale kongresser som har å gjøre med islam og reform og kvinners rettigheter. Mange av tekstene som inngår i analyse materialet er skrevet nettopp av Anwar og Othman. SIS’ hovedkontor i Kuala Lumpur fungerer som et viktig ressurscenter. I den malaysiske konteksten har SIS spilt, og spiller, en viktig rolle ved å vise hvor viktig det er at kvinner engasjerer seg i diskurser som handler om reform, kvinner og islam (Wadud: 2007: 118).

## **1:2:5 Visjon**

SIS presenterer selv sine målsettinger slik på sine hjemmesider:

“To promote and develop a framework of women's rights in Islam, which takes into consideration women's experiences and realities;

To eliminate injustice and discrimination against women by changing practices and values that regard women as inferior to men;

To create public awareness, and reform laws and policies, on issues of equality, justice, freedom, dignity and democracy in Islam.” (internettkilde 5).

På lik linje med andre universitetsutdannede muslimske feminister internasjonalt, arbeider Sisters in Islam med å fremme måter å lese og tolke Koranen på. De ønsker å gjenvinne eller gjeninnføre den egalitære etiske og rettslige formen for islam som de mener fantes i tidlig islam. SIS hevder at den tidlige formen for islam var feministisk og egalitær gjennom at profeten fikk innført regler som for første gang ga kvinner rettigheter ikke minst når det gjaldt ekteskap, skilsmisse og arv. SIS hevder at denne formen for islam forsvant med patriarkalske og hierarkiske lesninger, og at disse patriarkalske tolkningene, blandet med tidens sedvane i gamle Arabia, ble stående som den formelle kodifiseringen og offisielle forståelsen av islamsk lov (Hefner: 2005: 251).

## 2 Nøkkelpbegreper, metode og teoretiske perspektiver

### Nøkkelpbegreper

#### 2:1:1 Islam og reform

To sentrale termer eller konsepter når det gjelder reform i islam er tajdid(fornyelse) og islah (reform). Begrepene brukes gjerne når det er snakk om moderne islamske bevegelser, men de har også dype førmoderne røtter i islamsk tradisjon. Selv om forståelsen av konseptene islah og tajdid kan variere noe handler det alltid om et individs eller et fellesskaps forsøk på å definere og forstå islam klarere på grunnlag av Koranen og Sunna. På forskjellige måter og i ulike kontekster handler alltid islah og tajdid om et ønske om å returnere til fundamentet som ligger til grunn i Koranen og Sunna.

John O.Voll skriver at Profeten Muhammad skal ha sagt: ” God will sent to this *ummah* (the Muslim community) at the head of each century those who will renew its faith for it” (Voll: 1983: 33). Bakgrunnen skal være at det muslimske fellesskapet fikk en stadig større avstand til Koranen og Sunna i tid, og mujaddidens rolle var å gjenreise eller fornye den islamske ånd (Voll: 1983: 34). I moderne tid brukes både mujddid og tajdid begrepene om islamske lærde som oppfordrer til å søke tilbake til en økt vektlegging av islamske verdier og praksis for å skape utvikling og progresjon i det muslimske samfunn (Esposito: 2003: 265).

I det 18.århundret oppsto wahhabi bevegelsen i Arabia som. I stedet for å konkurrere med Vesten eller etterstrebe en moderne vestlig livsstil fokuserte de på å renske religionen for fremmede elementer, og vektla det ”rene” i islam. De mente at muslimer i sin samtid hadde mistet den rette vei av synet, og ikke lenger fulgte Profetens eksempel. De søkte å vende tilbake til tidlig islam og de hellige tekstene. Dette innebar også at folkelige religiøse skikker som å besøke gravsteder der kjente sufimestre var gravlagt, ble fordømt og beskyldt for å være et tegn på polyteisme (å dyrke flere guder) (Esposito: 2003: 265). De som søker en ”renere” form for islam fri religiøs praksis blandet med kulturelle uttrykk kalles gjerne fundamentalister fordi de baserer seg på en streng og relativt bokstavtro tolkning av Koranen og Sunna.



I det nittende og tjuende århundret representeres reformtrender av de islamske tenkerne Muhammad Abduh (d. 1905) og Jamal al-Afghani (d. 1897). Reformtrendene i denne epoken så at muslimske samfunn var underutviklet sammenlignet med europeiske samfunn, og erklærte at det var behov for nytenkning og fornying når det gjaldt islamsk tanke og praksis for å gjenreise muslimske samfunns verdighet og storhet (Esposito: 2003: 265). Disse reformtrendene i det nittende og tjuende århundret hadde noen likhetstegn med tidligere reformtrender: de var kritiske til lokale folkelige uttrykk og religiøs tilbedelse som innebar at troende valfartet til gravkamre, og de var kritiske til å skulle inngå kompromisser med kolonimaktene. Man skulle ikke etterligne de vestlige samfunnene, men finne egne løsninger for sine samfunn innen islamske rammer. Disse islamske tenkerne tok til orde for at moderne vitenskap og islam var forenelig, og forsvarte dette med at også europeiske sivilisasjoner tidligere hadde dratt nytte av islamske vitenskaper (Esposito: 2003: 265).

Ved å hevde at fornuft og tro var forenelig med hverandre så fornektet de islamske tenkerne taqlid (imitasjon). Derimot tok de til orde for ijtihad eller nytolkning av de hellige tekstene. Ved å bruke ijtihad viste de hvordan islam var fleksibelt og fortsatt var relevant for moderne samfunn med endrede utfordringer. Ijtihad er en mulighet for å gå i opposisjon mot eksisterende forhold og institusjoner i et muslimsk samfunn. Ved å basere sine synspunkter direkte på Koranen og Sunna kan en føle seg fri til å utfordre fellesskapets konsensus og institusjonelle tradisjoner. Det er viktig å understreke at tajdid og islah ikke kan forstås som ”tradisjonalistisk” eller ”konservative” former av islam hevder Voll (Voll: 1983: 40). Derimot handler det mer om å opponere mot, og kritisere de bestående institusjoner og praksis enn å støtte dem. Utenforstående misforstår gjerne og tror det er prakadoksalt når en gruppe innenfor tajdid tradisjonen er revolusjonær heller enn konservativ. De bruker koranen og sunna som grunnlag for å kritisere gjeldende institusjoner og forhold (Voll: 1983: 40). Dette innebærer ikke å skulle rekonstruere det samfunnet som var i Arabia i det 7. århundret. Ijtihad handler derimot om å forstå Koranen og Sunna ut ifra de eksisterende forhold.

I det 21. århundret knyttes tajdid-islah tradisjonen til den islamske veknelsen som oppsto i samtlige muslimske samfunn på 1970-tallet. Disse reformtrendene har blant annet fokusert på store politiske reformer, ønske om å etablere et nytt islamsk kalifat som kan samle alle verdens muslimer og en vektlegging av å heve kvinners status i islamske samfunn. Reformbevegelser blir gjerne populære i befolkningen på grunn av en bekymring over sosiale, politiske og sosiale problemer i samfunnet. Og de moderne reformbevegelser befinner seg

ofte i opposisjon til de politiske myndighetene. Ofte forstås termene om fornying og reform i forbindelse med nasjonal motstand og knyttes gjerne til en kamp mot utenlandsk kontroll og okkupasjon (Esposito: 2003: 266).

## **2:1:2 Reformislam eller progressiv islam**

Reformislam er en mangfoldig bevegelse som springer frem på 1990-tallet. Den mangfoldige bevegelsen har krav om omfattende reformer, og karakteriseres av nytolkning av de hellige tekstene, og av å bruke historiskkritisk metode på tekstene. Andre trekk er forsvaret av demokratiet som statsform, støtte til ytringsfrihet og like rettigheter for muslimer og ikke-muslimer (Vogt: 2005: 300). Blant forskere brukes det flere ulike betegnelser på denne posisjonen i islam. Oddbjørn Leirvik (Universitetet i Oslo) bruker begrepet progressiv islam, på lik linje med mange forskere i den engelskspråklige delen av verden. Farid Esack, sørafrikansk koranekseget og selverklært progressiv muslim hevder progressiv islam handler om en kamp for rettferdighet, og kan aldri innebære kritisk tenkning bare for tenkningens skyld. Fokuset innenfor progressiv islam er på de menneskene som har blitt utnyttet av myndigheter, sosioøkonomiske institusjoner eller i personlige relasjoner. Som eksempel på sosioøkonomiske institusjoner nevner Esack rasisme, sexisme og homofobi (Esack: 2004: 3). I Indonesia bruker man gjerne betegnelsen liberal islam, men ifølge Kari Vogt (islamekspert og førsteamanuensis ved Universitetet i Oslo) kan denne betegnelsen være problematisk da termen kan gi assosiasjoner til vestlig politisk og økonomisk imperialisme (Vogt: 2005: 299). Denne posisjonen kan også omtales som moderat islam. Vogt redegjør for hvorfor hun har valgt å bruke termen reformislam slik: "... for å antyde at målsettingen er religiøse, sosiale og politiske reformer gjennom nytolkning av Koranen og den klassiske tradisjonen. Det dreier seg med andre ord om en nærgående og skarp kritikk av rådende islamtolkninger og av sosial praksis" (Vogt: 2005: 300). I denne oppgaven vil vi også bruke betegnelsen reformislam med en slik begrunnelse. Aktørene innen reformislam avviser islamistenes syn på reform og mener at heller ikke andre tidligere forsøk på reform har vært tilstrekkelige.

## **2:1:3 Islamisme**

Felles for aktører som kan defineres med islamismetermen er målet om å erstatte den gjeldende loven med en "renset" form for islamsk lov (Vogt: 2005: 319). Termen brukes om

politiske eller sosiale aktivister. På et område kan islamismen ha ført til en utvidelse av kvinners rettigheter. Islamistiske retninger har gjerne innrømmet kvinners stemmerett og deltakelse i det politiske liv. Utover dette har situasjonen for kvinners rolle og status ikke blitt forandret i følge Mir-Hosseini (Vogt. 2005. 319). Doorn-harder skriver at synet på kvinners rolle og status representerer store variasjoner; alt fra å forby kvinner å ta aktivt del i det offentlige rom, til å oppmuntre kvinner til å få seg en yrkeskarriere så fremt dette ikke hindrer henne fra å være mor og kone. Det går altså gjerne et skille mellom det private og det offentlige liv når det gjelder kvinners status og rettigheter, og kvinners status og rolle på det private området har ikke blitt forandret i følge Mir-Hosseini (Vogt: 2005: 319).

### **2:1:4 Tradisjonisme**

Denne posisjonen motsetter seg enhver endring av det de oppfatter som eviggyldige forordninger i følge Vogt (Vogt: 2005: 319). Tradisjonister aksepterer tre kilder for religiøs kunnskap, for det første Koranen, deretter Sunna og tilslutt de tre første generasjoner av muslimer (al-salaf al-salih) (Roald: 2004: 163). Piernella van Doorn-Harder skriver at tradisjonister i prinsippet tolererer lokal kultur som ikke står i motsetningsforhold til islams lære.

Felles for islamister og tradisjonister er at de har en ahistorisk forståelse av den islamske loven og av kjønsspørsmålet i islam hevder Mir-Hosseini. De er selektive i valg av eksempler fra Koranen eller Hadith som kan begrunne deres argumenter. Slik avfeier de også gjerne diskusjoner, ved å vise til vers i Koranen eller et hadithvers tatt ut av sin sammenheng: Motstanderens kritikk beskyldes gjerne for å være blasfemisk eller antiislamsk og for å være rettet direkte mot Guds ord. I motsetning til reformislam avviser både islamister og tradisjonister at lover og forståelse av kjønn bygger på sosiale konstruksjoner og derfor kan være åpne for endring og debatt (Vogt: 2005. 319).

### **2:1:5 Islamsk feminisme eller islamsk kvinneaktivisme?**

Noen vestlige stereotyper av islam fremstiller islam som undertrykkende i seg selv. Men kvinnene som velger et feministisk ståsted innenfor islam er ikke produkt av en "falsk bevissthet" (Foley: 2001: 49). De er ikke undertrykte, men stiller derimot krav om endringer

og reform av egne religiøse tradisjoner slik man også har gjort også i jødedommen og kristendommen. Til tross for forestillinger om at feminisme er et antireligiøst, eller ikke-religiøst prosjekt, har det i de tre ”fasene” av vestlig feminisme<sup>4</sup> vært både kristne og jødiske feminister representert. Under fremveksten av feministisk kritikk mot kristne og jødiske tradisjoner, valgte noen feminister å bli stående innenfor de religiøse tradisjonene for å reformere disse innenfra (Foley: 2001: 47). Det er derfor ikke unikt når islamske feminister forsøker å forene kvinnekamp med religion. På lik linje med de jødiske og kristne feministene er de muslimske kvinnene troende som ikke ser det som et alternativ å velge bort religionen i sin kvinnekamp.

Feminisme er i utgangspunktet et vestlig begrep som gir mange negative assosiasjoner i den muslimske verden. Mange muslimske kvinner som arbeider for å myndiggjøre (empowerment) muslimske medsøstre og kjemper for deres rettigheter, ønsker derfor ikke å definere seg som feminister. Disse kvinnene kaller seg i stedet for muslimske kvinneaktivister. Pieterella van Doorn-Harder, forsker og forfatteren bak boken ”Women Shaping Islam. Reading the Qur’an in Indonesia” skriver at bruken av feministbegrepet i den indonesiske konteksten ofte henger sammen med hvilken generasjon kvinnene tilhører. Mens de eldre kvinnene vegrer seg for å kalle seg feminister, finner mange yngre kvinner det uproblematisk. Dette kan ha sammenheng med at vestlig feminisme i kolonitiden og tidlig postkolonial periode i større grad ble assosiert med vestlig imperialisme. På denne tiden ble ”feminisme” brukt nedsettende for å kneble muslimske kvinner som kjempet for kvinners rettigheter ved å knytte dem til et uislamsk og imperialistisk prosjekt. Unge kvinner derimot finner i større grad inspirasjon i andre feministiske tradisjoner.

Den iranske uavhengige sosialantropologen Ziba Mir-Hosseini er selverklært islamsk feminist. I videste forstand forstår hun feminisme som et generelt engasjement for kvinnesak. Hun forstår feminisme som bevissthet om, og engasjement mot, at kvinner utsettes for diskriminering på arbeidsplassen, i hjemmet og i samfunnet generelt på grunn av deres

---

<sup>4</sup> det blir gjerne referert til tre ulike bølger i den vestlige feminismen: Den første fasen går tilbake til kvinnevernbevegelsene i siste del av det 19. århundret. Stort fokus på likhet mellom kvinner og menn. Den andre bølgen kom på 1960-70-tallet. Et fellestrekk var vektleggingen av patriarkatet som teori og begrep om kjønnsrett og ulikhet mellom kjønnene (Furseth, Repstad: 2003: 232). Den tredje bølgen kom på 1990-tallet. Kritikk rettet mot teorier om patriarkatet. Hovedkritikken gikk på at patriarkatet hadde blitt presentert som noe universelt og transhistorisk som at alle kvinner i alle samfunn hadde blitt undertrykt på tilnærmet samme måte i alle kulturer. kritikken gikk også på at teoriene om patriarkatet også bidro til at man overså kompleksiteten i forholdet mellom kjønn og religion (Furseth, Repstad: 2003: 233).

kjønn. Mir-Hosseini skriver at mange muslimske kvinner ikke er komfortable med å bruke betegnelsen ”feminist” om seg selv, men mener det er viktig at muslimske kvinner holder fast ved denne betegnelsen fordi det plasserer kvinnes krav i en politisk kontekst. Betegnelsen åpner også for at muslimsk kvinnekamp blir sett i sammenheng med kvinnebevegelser og kvinners opplevelser i resten av verdenen. Mir-Hosseini mener at muslimske kvinner må se seg selv som en del av denne globale bevegelsen, og delta i den, for å kunne påvirke og dra nytte av dens agenda om kvinnefrigjøring (Mir-Hosseini: 2000: 6).

Islamsk feminisme er et relativt nytt fenomen som dukker opp på slutten av 1980-tallet. Islamske feminister er kvinner som ikke godtar en forbindelse mellom patriarkalsk tenkning og islam. I stedet har de kombinert det å være troende muslim med kjønnsbevissthet (Vogt: 2005: 318). De tolker de juridiske og teologiske hellige skriftene i et feministisk perspektiv hvor de forstår kjønn som sosialt konstruerte ideer, og tar hensyn til kvinners levde erfaringer. Islamske feminister har til felles at de stiller krav om likhet for loven, og at de begrunner argumenter for likhetsprinsippet i islam (Vogt: 2005: 319). Et annet fellestrekk ved islamske feminister er at de har hovedfokus på det islamske lovverket og reform av dette. Mens mange islamske feminister ønsker å vinne tilbake status og rettigheter de tidligere hadde, er en mindre gruppe mer radikal i sine mål og krever at kvinner er like fullverdige borgere som menn og med de samme rettigheter som menn. Mangfoldet blant islamske feminister er stort, og deres valg av saker og strategier preges av de lokale forholdene de arbeider under. De går heller ikke like langt i sin likhetstenkning i forholdet mellom mann og kvinne.

Bruken av feminismebegrepet bygger blant annet på et valg om hvem man ønsker å assosiere seg med, men islamsk feminisme er også et akademisk begrep med et bestemt innhold. Valentine M. Moghadam definerer islamske feminister etter hvilke strategier kvinner bruker for å myndiggjøre muslimske kvinner og kjempe for rettighetene deres. Islamske feministers prosjekt handler om å nytolke Koranen og Hadith for å avdekke egalitære og kvinnefrigjørende elementer i islam. Dette er en måte å utfordre tradisjonelle patriarkalske tolkninger som lenge har fått sette sitt preg på islamsk lovverk og praksis (Moghadam: 2005: 1). Moghadam viser til både SIS og Amina Wadud som eksempler på islamske feminister. I oppgaven vil begrepet islamsk feminisme bli brukt i tråd med begrepsdefinisjoner vi finner hos Vogt og Moghadam.

Allikevel veksler jeg på å bruke betegnelsen ”islamsk feminisme” og ”islamsk kvinneaktivisme”. SIS bruker flere ulike betegnelser om seg selv avhengig av hvilken situasjon de står i. Ikke bare SIS men også andre islamske kvinneaktivister bruker begrepene strategisk, og veksler på hvilke de bruker i ulike kontekster. I et foredrag Zainah Anwar holdt i 2007 på UCLA Center for Southeast Asian Studies ved universitetet i California, omtalte hun SIS som islamske feminister (Anwar: 2007). Det er gjennomgående for SIS at de i en internasjonal sammenheng kaller seg for islamske feminister. I en malaysisk sammenheng derimot foretrekker de å beskrive sitt arbeid slik: “We uphold the revolutionary spirit of Islam that improved the status of women 1400 years ago” (SIS: hjemmeside).

## **2:2:1 Metode og teoretiske perspektiver**

Materialet som ligger til grunn for oppgaven er hovedsakelig tekster som er skrevet og publisert av SIS. Hvordan formulerer de sin forståelse av islam? Hva er grunnlaget for deres tolkninger? Hvilke strategier anvender SIS? Hvordan beskriver de sine motstandere? Hva er deres argumenter? Ved å søke svar på slike spørsmål vil vi kunne komme nærmere en forståelse av SIS. For å kunne forstå SIS i sin rette sammenheng har det også vært nødvendig å bruke andre kilder, så som relevant faglitteratur og artikler i media.

SIS sine tekster er ikke monologiske. De blir til i en gitt kontekst med andres tekster og ytringer. Konteksten her gjelder debatten om islam og kvinners rolle og status, ikke minst i det malaysiske samfunnet (Svennevig: 2009: 165). Når det malaysiske parlamentet har den islamske familielovgivningen oppe til drøfting, svarer SIS med sine juridiske memoranda. Slik står SIS i et dialogforhold med de politiske myndighetene. SIS lar sin stemme stadig høre i den løpende samfunnsdebatten i media. Men ifølge Jan Svennevig kan tekster også representere en respons på uuttalte spørsmål eller et svar på et påtrengende informasjonsbehov i en gitt situasjon (Svennevig: 2009: 165). SIS sine pamfletter kan forstås som eksempler på slike tekster. Pamflettene er ment som folkeopplysning om kvinners rettigheter i islam.

I følge Svennevig er det snakk om ulike kontekster eller kontekstnivåer. Det mest abstrakte kontekstnivået er kulturkonteksten. Til felles for deltakere i en kulturkontekst er felles terminologi og felles forståelse av mønstre for hvem som kan si hva, og til hvem de kan ytre seg. Denne felles forståelsen kalles ”felles ressurser av kommunikative konvensjoner” og er bakgrunnskunnskap som deltakere i en gitt kontekst har felles. Det vil si at en ytring, i form av en tekst eller samtale, blir meningsbærende på grunn av slike felles

ressurser. Men det skapes også begrensninger av normene i en gitt kontekst (Svennevig: 2009: 152). I den malaysiske kulturkonteksten, kan slike begrensninger være normer for aksepterte samlivsformer. I Malaysia gifter kvinner og menn seg i 20-årene. Det tradisjonelle idealet er at kvinnens hovedroller er å være hustru og mor, mens mannen er forsørger. I virkeligheten tar kvinner både utdanning og arbeid utenfor hjemmet, og ugifte mødre faller helt utenfor de tradisjonelt aksepterte normene (Foley: 2001: ). Å få barn utenfor ekteskap er uhørt. Derfor vil det også være lite legitimt å ta til orde for ugifte mødres rettigheter.

Konteksten er ikke en statisk enhet, men skapes hele tiden av deltakerne. Slik gjenskapes hele tiden konteksten av deltakernes løpende fortolkning av omgivelsene (Svennevig: 2009: 155). I følge Svennevig kan man se på dette som en uunngåelig sirkel som manifesterer seg på alle nivåer av en kontekst: konteksten skapes av samhandlingen mellom deltakerne, samtidig som konteksten er en forutsetning for samhandlingen. For å forstå SIS sin posisjon i den malaysiske kontekst må en også kjenne til landets historie. Ikke minst vil vi se på islams betydning for malayenes identitetsbygging, og bakgrunnen for de privilegier de har fått i det malaysiske samfunnet. Med særlig fokus på islamsk familielovgivning vil det også være nødvendig å gjøre leseren kjent med det komplekse lovsystemet som finnes i Malaysia.

Vi vil også drøfte SIS' situasjonsbeskrivelse og deres korantolkninger. Svennevig hevder at ved å ta noe for gitt (og presentere noe annet som noe nytt) så antas et felles verdensbilde. Teksten består av noen grunnleggende størrelser: forfatter, adressat, aktivitet og verden. Men det betyr ikke at disse størrelsene tilsvarer eller gjenspeiler den reelle virkeligheten. Teksten er en refleksjon men også en konstruksjon av virkeligheten, og adressaten for teksten kan oppleve både å bli undervurdert og overvurdert mht antakelser om deres kunnskaper, status, holdninger osv (Svennevig: 2009: 170). SIS er aktivister og har et mål med sine tekster, deres fremstillinger kan være farget av dette.

”for å skille tekst som struktur og tekst som ytring er det vanlig å kalle tekstytringer i kontekst for diskurs. Studier av tekster som ytringer i sosial samhandling foregår i disiplinen diskursanalyse.” (Svennevig: 2009: 170).

Ut fra Svennevigs definisjon faller studiet som denne oppgaven bygger på innenfor disiplinen diskursanalyse.

## 2:2:2 Kildemateriale

På SIS sin hjemmeside ligger en oversikt over deres publiserte tekster som kan bestilles (For oversikt over SIS' publikasjoner se vedlegg 1). Tidlig i januar 2008 tok jeg kontakt med SIS for å høre hvilke muligheter det var for å få tilsendt deres publiserte tekster per post til Norge. Etter noe nøling var svaret at det ville gå greit. Tiden gikk og korrespondansen gjennom telefoner og mailer ble flere. Det var alltid like hyggelige tilbakemeldinger, og rundt påsketider mottok jeg endelig mitt tekstmateriale som skulle utgjøre grunnlaget for masteroppgaven.

De publiserte tekstene er tilgjengelige både på bahasa malay og på engelsk. Fordi jeg ikke har de språklige forutsetninger for å forstå bahasa malay er det kun de engelskspråklige tekstene til SIS som utgjør grunnlaget for min analyse. Mange av tekstene på bahasa malay er oversatt fra engelsk. Rebecca Foley hevder i sin doktoravhandling "The Challenge of contemporary Muslim Women Activists in Malaysia" at SIS ofte blir oppfattet som elitistisk fordi de skriver sine tekster på engelsk. Dette kan representere et problem for SIS (Foley: 2001: 233). En stor del av SIS sine kjernemedlemmer har tatt høyere utdanning i USA og England, hvor de har oppholdt seg i flere år. Det kan tilsynelatende se ut som at SIS sine medlemmer foretrekker å uttrykke seg på engelsk fremfor malay, om ikke annet så i en faglig sammenheng. Det er sannsynlig at språkvalget handler mest om hvilket språk de best behersker i en faglig sammenheng, men det handler også om hvem de ønsker å henvende seg til. SIS har en posisjon i et internasjonalt nettverk. I en slik sammenheng er engelsk et naturlig språkvalg.

Til tross for at bahasa malay er det offisielle språket i Malaysia, brukes engelsk terminologi og engelsk språk i utstrakt grad. Dette er en konsekvens av at områdene som i dag utgjør Malaysia har vært britisk koloni, men også andre faktorer har bidratt til dette. Som en del av moderniseringsprosessen foreslo den tidligere statsminister Mahathir Mohamad at alle tekniske termer skulle være på engelsk. Slik skulle det malaysiske samfunnet gjøre seg mer konkurransedyktig på det globale markedet. Slike politiske grep uttrykker et ønske om at befolkningen skal beherske engelsk.

Den økonomiske og sosiale klasse man tilhører har betydning rent språklig. Barn i familier med økonomiske ressurser blir ofte sendt til vestlige engelskspråklige land for høyere utdanning. Mange av medlemmene i SIS kommer fra et høyere økonomisk og sosialt



sjikt i den urbane befolkningen og har selv høyere utdanning fra England og USA. De representerer for den moderne og urban middelklassen i Kuala Lumpur og Penang.

Hvis en søker opp ulike malaysiske organisasjoner på nettet oppdager man en interessant forskjell i valg av språk. Flere av de tradisjonelle og konservative islamistiske partiene og avisene har hjemmesider kun på bahasa malay, som for eksempel det største islamistiske opposisjonspartiet PAS (Pan Malaysian Islamic Party) ([http://www.pas.org.my/index.php?option=com\\_contact&Itemid=3](http://www.pas.org.my/index.php?option=com_contact&Itemid=3)). PAS' partiavis "Harakah daily" som også kommer ut i nettutgave, er tilgjengelig kun på bahasa malay (<http://www.harakahdaily.net/>). Aviser som er mer vestlig orientert, kvinneaktivistene og progressive tenkere innen den islamske diskursen, har i mye større grad sider både på bahasa malay og engelsk. Noen er kun på engelsk.

SIS understreker at de alltid står samlet bak sine publikasjoner til tross for at de er ført i pennen av ett av medlemmene. Når det gjelder artikkelsamlingene "Shari'a Law and the Modern Nation-State", "Islamic Family Law and Justice of Muslim Women" og "Muslim Women and the Challenge of Islamic Extremism" understreker SIS innledningsvis at de kun er ansvarlig for sine medlemmers bidrag.

SIS står også bak flere juridiske memoranda som er tilgjengelige på deres hjemmesider. Per dags dato finnes det 12 slike memoranda. Dette er juridisk formulerte skrifter rettet direkte til de politiske myndigheter. I disse tar de opp spørsmål vedrørende kvinnelige dommere i syariahdomstolene, gjensidig foreldreansvar for barn, den administrative oppbygningen av syariahsystemet, og ikke minst forslag til reform av lover som omhandler polygami og skilsmisse (Anwar: 2007: 12). Mange av dem er adressert til tidligere statsminister Mahathir Mohamad som under sin regjeringstid (satt som Malaysias statsminister i perioden: 1981-2003) ble kjent for sitt pionèrarbeid i forbindelse med innføringen av en moderat og reformbasert islamiseringspolitikk.

### **2:2:3 Metodiske utfordringer**

Tidligere har mange vestlige islamforskere hatt en tendens til å fokusere på de opprinnelige islamske områder som Midtøsten. Disse har blitt betraktet som mer "autentiske" enn andre. Interessen for islam i Øst Asia har vært relativ lav. I kulturstudier har det vært en tendens til å "skrelle bort" kulturelle lag som man mente skjulte de "egentlige" og "autentisk" kulturelle

særtrekkene. Det innebar at man i studier av Sørøst Asia så på islam som et fremmedelement i den sørøst asiatiske konteksten. Denne holdningen har resultert i relativt lite forskning om islam i Sørøst Asia (Hefner & Horvatic: 1997: 10). Situasjonen har gradvis endret seg. I dag er det en økende interesse for den betydning islam har både teologisk, ideologisk, politisk og sosialt i verdens mest folkerike muslimske region: I Indonesia og Malaysia bor det i dag omkring 200 millioner muslimer. Indonesias muslimske befolkning alene er større enn befolkningen i det arabiske Midtøsten (Hefner, Horvatic: 1997: 4).

Professor i antropologi Robert Hefner (og direktør for the Institute for the Study of Economic Culture ved Boston Universitet) er kanskje den vestlige islamforsker som har publisert flest bøker om islam i det malaysiske samfunnet. At det er utgitt relativt lite materiale om islam i Malaysia sammenlignet med Iran, Midtøsten og Nord Afrika gjenspeiler seg i kildematerialet. Jeg har ved flere ganger måttet hente fag- og avisartikler fra internett for å finne stoff til oppgaven. Kildesituasjonen har krevd en stor grad av kritisk materialutvelgelse.

En metodisk utfordring har vært SIS' ofte mangelfulle kildebruk. Dette innebærer at det i enkelte tilfeller har vært vanskelig å etterprøve påstandene deres.

## 3 Historisk bakgrunn

### Tiden før frigjøringen

#### 3: 1:1 Kulturutveksling og spredning av islam i Sørøst Asia.

Robert Hefner hevder at den religiøse og kulturelle betydningen av spredningen av islam i Sørøst Asia har vært undervurdert blant vestlige forskere. Han mener årsaken til dette kan være at islam fikk fotfeste i Malaysia relativt sent sammenlignet med andre muslimske samfunn i verden (Hefner, Horvatic: 1997: 5). De fleste muslimske samfunn har en historie som strekker seg tilbake til det 7.- 8. århundret. I Malaysia fikk denne religionen fotfeste først i det 15. århundret. De fleste forskere enes i dag om at islam kom til Malayhalvøya (særlig Malakka) med arabiske handelsmenn, og misjonærer fra India. Slik kom islam på gradvis og fredelig vis til Malaysia (Kamali: 2000: 15).

Abdullahi A. An’Naim (professor i jus ved Emory University, Georgia, USA) hevder at islam kom med et egalitært budskap som tiltalte de lavere klasser i befolkningen. Samtidig representerte det en utfordret for tradisjonelle hinduistiske eliten. Den vestlige kristendommen som kom til den malaysiske halvøya med europeiske kolonialister fikk ikke den samme oppslutningen, selv om både portugiserne og nederlenderne gjorde mye for å misjonere den kristne tro. Dette underbygger påstanden om at islam fikk fotfeste i det malaysiske samfunnet gjennom sosial omgang og vennligsinnet kontakt (Mehmet: 24: 1990).

Den sørøstasiatiske retningen av islam er sunniislam og baserer seg hovedsaklig på shafiskolen og i mindre grad på hanbaliskolen<sup>5</sup>. Dette er to av de fire store lovskolene i sunniislam, som alle bærer navnet etter sin grunnlegger. Til tross for at det finnes store forskjeller mellom lovskolene, anerkjenner de hverandres tolkninger og regler<sup>6</sup> (Vogt: 1993: 129). De fleste av de arabiske og indiske misjonærene tilhørte sufitradisjoner. De la

---

<sup>5</sup> I sunni islam er det fire store lovskoler (madhab): Hanbaliskolen, Hanafiskolen, Shafiiskolen og Malikiskolen. I shiaislam følger man jafariskolen.

<sup>6</sup> Normen er at man følger den lovskolen som er rådende i det området man lever. Men det er et islamsk prinsipp som anerkjenner at man også går til andre lovskoler for andre tolkninger man synes passer bedre i bestemte saker. Dette prinsippet heter talfiq. Prinsippet har blitt brukt av flere muslimske stater i deres forsøk med å innføre islamske lovreformer. For å finne de beste løsninger har de da i konkrete saker gått til andre lovskoler (Vogt: 1993: 130)

større vekt på rituelle og spirituelle sider ved religionen og ikke så mye på de politiske og juridiske forhold. På grunn av dette opplevde ikke de innfødte en stor kontrast til sin tradisjonelle hinduistiske tro (Kamali: 2000: 16). Fortsatt står de rituelle og spirituelle elementene sentralt i islamsk tradisjon i Sørøst Asia.

Sørøst Asia utgjør svært heterogene samfunn bestående av mange ulike folkeslag, språk og kulturer. At regionen er så mangfoldig har ført til at det er store forskjeller mellom muslimsk praksis på for eksempel indonesiske Java, Aceh og Malayhalvøya (Kamali: 2000: 16). De store variasjonene bunner i at islamske doktriner har blandet seg med adat (sedvane) og gjør at man kan tale om en egen form for *malayislam* i Malaysia. I Malaysia har den islamske familielovgivningen tradisjonelt vært basert på en kombinasjon av adat (malay sedvane) og klassisk shafilovgivning.

### **3:1:2 Kolonitid**

På midten av 1800-tallet oppdaget de britiske koloniherrere store forekomster av tinn på den malayiske halvøya. De innfødte bodde levde som bønder på landsbygda. Da de ikke ville arbeide for britene i tinngruvene, importerte koloniherrere kinesisk arbeidskraft. På slutten av 1800-tallet oppsto det et økende behov for gummi (på grunn av den voksende bilindustrien). Britene anla gummiplantasjer på den malayiske halvøya med det ideelle tropiske klimaet (Milne, Mauzy: 14: 1986). Igjen fikk koloniherrere et stort behov for arbeidskraft, men verken malayene eller kineserne ville arbeide på avsidesliggende gummiplantasjer. Denne gangen importerte britene arbeidskraften fra India (Milne, Mauzy: 20: 1986). Import av kinesisk og indisk arbeidskraft var innledningen til det etnisk sammensatte samfunnet som Malaysia er i dag (Milne, Mauzy: 15: 1986).

Britene forutså ikke at den kinesiske og indiske arbeidsinnvandringen skulle føre til permanent bosetting. Det ble ikke gjort forsøk på å integrere arbeidsinnvandrerne, tvert imot oppfordret de dem til å etablere sine egne skolesystemer og næringsvirksomheter. Britene innførte en politikk som hadde til hensikt å verne om malayenes kultur og tradisjon, og beskytte dem mot den moderne urbane livsform, som var preget av økonomisk konkurranse og kommersialisme. Malayiske bønder ble oppfordret til å fortsette sine tradisjonsbundne liv og tradisjonelle utdannelse. Denne ”bevaringspolitikken” innebar også restriksjoner på salg av malayenes landområder som førte til at malayene ble

bundet til sine jordbruksområder. Tilsynelatende var politikken et velment tiltak, men i praksis førte det til at malayene ble lite mobile, og marginalisert i sitt eget land. Dette ga også kolonimakten friere tøyler. Malayenes tradisjon og kultur bevarte aristokratiets posisjon i samfunnet. Derfor stilte denne eliten seg positiv til britenes politikk til tross for de negative virkningene den hadde for det store flertallet av malayer. I kolonitiden hadde det malayiske aristokratiet en helt annen rolle enn ordinære malayer. De sendte barna sine på de beste skolene i England eller på eliteskolen Malay College i Kuala Kangsar. De fikk også gode stillinger høyt oppe i embetsverket (Milne, Mauzy: 21: 1986).

### **3:1:3 Islamsk vekkelse på slutten av 1800-tallet: Kaum Muda og Kaum Tua**

På slutten av 1800-tallet skjedde det en islamsk vekkelse som var preget av frigjøringskampen mot de europeiske kolonimaktene. Denne besto av to store hovedfraksjoner: Kaum Muda (den unge gruppen) og Kaum Tua (den gamle gruppen). Det ble utslagsgivende at de europeiske kolonimaktene hadde tilsidesatt malayene i deres kamponger (tradisjonelle landsbyer) mens de selv tok for seg av deres rike naturressurser.

Både Kaum Muda og Kaum Tua baserte sine synspunkter på en blanding av islam, nasjonalisme og etnisk identitet. Kaum Tua var tradisjonister, og fremholdt den islamske fortids gullalder som sitt samfunnsideal. De vektla åndelig vekkelse fremfor politisk innflytelse. Deres politiske perspektiver var i tråd med det tradisjonelle føydale samfunnet hvor man viste lojalitet til de sultanene. Kaum Tua mente at man skulle basere seg på strenge former av islam og adat. De forkastet nasjonalismen som politisk ideologi, til fordel for pan-islamismen<sup>7</sup> (overnasjonalt islamsk fellesskap) (Mehmet: 1990: 103). I deres øyne var malayene først og fremst muslimer, og en del av det universelle *umma* (det muslimske fellesskap).

---

<sup>7</sup> Panislamisme er et islamsk konsept som ble revitalisert i det ottomanske riket på 1860-70 tallet, da den europeiske kolonialismen var på sitt sterkeste. Konseptet panislamisme gjenoppsto i frykt for at det ottomanske imperium skulle gå i oppløsning. Panislamisme går ut på å forsterke militæret og økonomien i muslimske land gjennom sentralisering av religiøs autoritet og verdslig makt, og gi privilegier til muslimer fremfor ikkemuslimer. På slutten av det 19. århundret innebar dette at den ottomanske sultanen skulle være overhode for alle muslimer. Panislamismen mistet mye av sin gjennomslagskraft i muslimske samfunn da det ottomanske riket ble oppløst i forbindelse med første verdenskrig (Esposito: 2003: 243). Kaum Tua var direkte inspirert av de ottomanske ideene om panislamismen. I løpet av hele den ottomanske perioden har det vært kontakt mellom det ottomanske riket og den sørøst asiatiske regionen.

Kaum Muda var modernister. De var sterkt påvirket av reformideer fra Midtøsten. Flere av lederne hadde arabisk opphav og utdannelse fra islamske læresteder i Kairo, Medina og Mekka. De vektla selvstendige tolkninger av de hellige tekstene (ijtihad) og var sterkt kritisk til lokal rituell praksis som de anså som uislamske og i verste fall blasfemiske. Modernistene kritiserte ulama (islamske lærde) for å ha godtatt folkelig rituell praksis, og slik forringet islam. Kritikken rettet seg også mot at ulama hovedsakelig baserte seg på tidligere tolkninger (taqlid) fremfor egne selvstendige tolkninger av de hellige tekstene (ijtihad). Kaum Mudas ønsket en renere, 'mer opprinnelig' form for islam, enn den typiske sørøstasiatiske formen som var sterkt blandet med adat (malay sedvane). De var sterkt kritisk til et samfunn tuftet på en blanding av sharia og adat. De ønsket også å forkaste det hinduistisk baserte føydalsamfunnet. Samtidig var de positive til moderne vitenskapelig kunnskap som de hevdet var forenlig med islam.

I motsetning til Kaum Tua var Kaum Muda hovedsaklig en politisk vekkelser med et mål om frigjøring fra kolonimaktene. Men felles for bevegelsene var at deres nasjonalisme virket innenfor et islamsk rammeverk. Kaum Muda skulle vise seg å være forløper for den senere sekulære malaynasjonalismen som ble ytterligere satt i system ved opprettelsen av det politiske partiet *United Malays National Organization* (UMNO) i 1946 (Mehmet: 1990: 105). Siden Malaysias frigjøring i 1957 har vært det ledende politiske partiet i føderasjonen.

### **3:1:4 Kaum Muda og Kaum Tua og kvinners posisjon**

Kaum Muda gikk i bresjen for utdannelse for malaykvinner. Dette ble senere fulgt opp av kolonimakten. Kaum Muda opprettet religiøse skoler der undervisningen der det ble undervist på bahasa malay. Kolonimakten på sin side, etablerte sine engelskspråklige skoler basert på det engelske skolesystemet (Mohama: 1989: 2). Verken kolonialistene eller reformistene var ønsket at kvinnene skulle oppgi sin tradisjonelle rolle innen familien. Utdannelsen var ført og fremst myntet på kvinner tilhørende den sosiale og økonomiske eliten. Men ingen av partene hadde til hensikt å forandre det tradisjonelle kjønnsrollemønsteret (Mohamad: 1989: 2). Resultatet ble likevel at kvinner gikk ut i det moderne arbeidslivet, i første rekke som lærere. I de første malayiske kvinneorganisasjonene ser man en overrepresentasjon av lærere (eksempel på en slik organisasjon var *The Malay Women Teachers' Union*, stiftet 1929) (Mohamad: 1989: 3).

## **Utvikling etter frigjøringen i 1957**

### **3:2:1 "New Economic Policy" og etniske motsetninger**

Siden frigjøringen i 1957 har Malaysia blitt regjert av den multietniske koalisjonen BN (Barisan Nasional) som består av de politiske partiene United Malay National Organisation (UMNO), Malayan Chinese Association (MCA) og Malayan Indian Congress (MIC) under ledelse av UMNO og statsminister Tunkul Abdul Rahman. Tradisjonelt i malaysisk partipolitikk har borgerne stemt på partier ut ifra etnisk tilhørighet. I 1952 inngikk UMNO, allianser med MCA og MIC basert på noen grunnleggende premisser. UMNO ville garantere ikke-malayene borgerrettigheter mot at malayene fikk noen særrettigheter og privilegier i samfunnet (Mehmet: 1990: 107). MCA og MIC godtok avtalen på bakgrunn av den underlegne rollen malayene etter hvert hadde fått i samfunnet. Visse maktposisjoner i det offentlige skulle forbeholdes malayer. Malayene skulle få spesielle utdanningsstipender og det skulle tilrettelegges for malaysiske gründere (Mehmet: 1990: 108). Legitimeringen av malayenes stilling som de "opprinnelige" ble forsterket ved at bahasa malay ble det offisielle språket, og at den offisielle religionen i Malaysia skulle være islam.

Et av de viktigste og mest omdiskuterte politiske prosjektene i Malaysia har vært det økonomiske programmet New Economic Policy (NEP). Dette programmet som skulle gå over 20 år, hadde til hensikt å redusere forskjellene mellom ulike etniske grupper innen områder som økonomi og utdanning (Mehmet: 1990: 108). Det innebar en kvoteringsordning hvor målet var at malayer og ikke-malayer skulle eie 30 prosent hver av landets virksomheter. Utenlandske investorer skulle kunne eie de resterende 40 prosentene. Målet sto i stor kontrast til den daværende situasjonen hvor utenlandske investorer eide 70 prosent, kinesere 28 prosent og malayer kun 2 prosent av landets kapital (Mehmet: 1990: 108). Det økonomiske prosjektet var et forsøk på å stabilisere forholdet mellom de ulike etniske gruppene i samfunnet.

Malaysia er kanskje det muslimske landet i verden som har opplevd kraftigst økonomisk vekst siden de oppnådde uavhengighet. Samtidig har nasjonen kommet langt i arbeidet med å fordele gevinsten av den økonomiske fremgangen i hele befolkningen. NEP har spilt en viktig rolle i denne prosessen. Fokuset på de aller fattigste har allikevel kommet i skyggen for målet om økonomiske og sosiale utjevning mellom etniske grupper.

Ifølge nobelprisvinner i økonomi i 2007, Joseph Stiglitz, var Malaysias bruttonasjonalprodukt (BNP) på linje med Egypts, Haitis og Honduras' ved frigjøringen, det vil si, blant de fattigste landene i verden. I dag er Malaysias BNP 5 ganger høyere enn Honduras og 2,5 ganger høyere enn Egypts. Når det gjelder fordelingen mellom fattig og rik anslår man at andelen av de aller fattigste ligger på 2,8 %, og myndighetene har et mål om at denne andelen skal være borte innen 2010 (Stiglitz: 2007). NEP har spilt en viktig rolle for den økonomiske utviklingen i landet, men er allikevel omdiskutert. Magister i sosialantropologi, Long Litt Woon, er kritisk til at politikken fremstilles som entydig positiv. Hun mener at NEP har bidratt til en sterkere "etnifisering" av den malaysiske befolkningen, slik at det etniske fortsatt utgjør den viktigste identitetsmarkøren for de fleste i Malaysia (Woon: 2007)

### **3:2:2 Islamsk vekkelse fra 1970-tallet: Dakwah<sup>8</sup> bevegelsen**

Dakwah-bevegelsen er en fellesbetegnelse for mange ulike islamske grupper og organisasjoner som hadde sitt utspring på 1970-tallet. Det er spesielt to kjennetegn for denne mangfoldige bevegelsen. For det første et mål om å gjøre muslimer mer rettroende. For det andre, en betydelig vektlegging av det islamske frivillighetsarbeidet på områder som utdanning, helse og økonomi. Med andre ord var det i første rekke misjonerende og sosiale dimensjoner som karakteriserte dakwahbevegelsen.

Vi skal se på noen eksempler på organisasjoner innen dakwahbevegelsen. Tabligh kom fra India på 1950-tallet med indiske misjonærer, og er i dag en verdensomspennende misjonerende organisasjon. Den har først og fremst fokus på misjonsarbeid. Medlemmene er lite opptatt av politikk, men er desto mer opptatt av religiøse kles- og matregler. De kler seg i arabiske tradisjonelle klær og følger arabiske matskikker, som de oppfatter som mer autentisk islamske. Dette er et typisk eksempel på et universelt religiøst dilemma: at kultur og skikk fra et geografisk område misjoneres som det religiøst autentiske for troende også i andre deler av verden. Organisasjonen Islamic Welfare and Missionary Association (PERKIM) har konsentrert seg om sosialt arbeid og tilbyr skole og utdanning, helseklinikker basert på islamske prinsipper og distribusjon av halal kjøtt. De legger størst vekt på de praktiske og sosiale aspektene ved vekkelsen. Den største organisasjonen er studentorganisasjonen Malaysia Islamic Youth Movement (ABIM) som i

---

<sup>8</sup> Dakwah er arabisk og betyr "kallet" og referer til et kall, eller vekkelse, i islam.



1990 hadde 35000 medlemmer (Mehmet: 1990: 49). ABIM startet i 1972 ved å engasjere seg i studentpolitikken. Den tidligere lederen for organisasjonen Anwar Ibrahim, ble i 1982 valgt inn i UMNOs rekke som ungdomsminister under daværende statsminister Mahathir. Anwar Ibrahim ble en viktig aktør i UMNOs prosess for en tydeligere islamsk partiprofil. Det skyldes i stor grad hans og Mahathirs innsats at malaysisk innenrikspolitikk har gjennomgått en omfattende islamiseringsprosess siden 1980-tallet og frem til i dag. ABIM er fortsatt aktive i dag, og mange malaystudenter finner tilhørighet i denne organisasjonen.

A.B. Shamsul er professor i sosialantropologi ved National University of Malaysia. Hans fagfelt den politiske, kulturelle og økonomiske utvikling i Sørøst Asia fokus på Malaysia. Shamsul trekker frem flere ulike forklaringer på fremveksten av dakwahbevegelsen: 1) bevegelsen er et forsøk på å stå i mot eller svare på moderniseringen 2) den er et uttrykk for et antiimperialistisk eller antihegemonisk holdning 3) formålet er å formidle åndelig vekking innenfor islam 4) den var et forsøk på å finne et svar på hvordan man skulle leve i en verden preget av radikal tvil, ved å reformulere tradisjonelle symboler og meningssystemer 5) å gjenopplive, og rekonstruere, tradisjon (Hefner, Horvatic: 1997: 211). Shamsuls teorier kan også brukes til å beskrive den globale islamske vekking.

Zainah Anwar beskriver hvordan mange malaysiske ungdommer ble kastet ut i det moderne, urbane samfunnet på begynnelsen av 1970-tallet. De hadde vokst opp i på landsbygda, men gjennom det økonomiske programmet NEP ble det bestemt at de skulle bosette seg i urbane strøk. Anwar mener det oppsto et ideologisk og sosialt vakuum for de malaysiske studentene. Islam representerte noe kjent som de hadde tilhørighet til fordi islam så sterkt var vevd sammen med deres kultur. I en ny og fremmed virkelighet ble religionen for dem en kilde til moralsk og åndelig veiledning (Mahmod: 1989: 4). Dakwahbevegelsen kan ses på som en reaksjon på det nye materialistiske samfunnet. I dette samfunnet så en korrumperte politikere som ikke tok ansvar for den sosiale nøden. For studentene, som var i flertall i dakwahbevegelsen, representerte islam en motreaksjon og kritikk av disse forholdene (Mahmod: 1989: 4).

Den islamske vekkingen har også fått betydning for forholdet mellom muslimer og ikke-muslimer. Skillet mellom de to gruppene har blitt større. Dette skyldes ikke minst de strenge islamske normene som dakwahbevegelsen har lyktes med å innføre. Klesdrakten har for mange muslimer blitt mer tradisjonell og mer tildekket, spesielt for

kvinner. I gatebildet i dag ser man ofte kvinner med tundung (bahasa malay for slør), noe som frem til 1970-tallet var uvanlig.

Islamske mattabuer har ført til at mange muslimer kvier seg for å spise mat som ikke-muslimer har tilberedt fordi de ikke har overholdt islamske regler på kjøkkenet. Mattabuene har også resultert i at både hurtigmatrestauranter og femstjernes hoteller har måttet overholde strenge restriksjoner og blant annet har ett kjøkken for muslimsk og ett for ikke-muslimsk mattilberedning (Hefner, Horvatic). Tidligere har det vært uproblematisk for muslimer å spise mat tilberedt av ikke-muslimer, såfremt de ikke fikk servert svinekjøtt. Det var også mer vanlig at muslimer og ikke-muslimer deltok på felles fester og andre typer tilstelninger der også muslimer drakk alkohol. Tidligere sovende lovparagrafer om religiøse forbud for muslimer har igjen blitt tatt i bruk. I delstaten Selangor er det straffbart for muslimer ikke å delta på fredagsbønn i moskeen, å drikke alkoholholdig drikke i offentlighet, å spise mellom soloppgang og solnedgang under Ramadan (Mahmod: 1989: 6). Eksemplene viser hvordan samfunnet har blitt påvirket av dakwahbevegelsen. Ikke-muslimer føler de blir møtt med en sterkere intoleranse fra muslimer, og føler en usikkerhet når det gjelder hvilke konsekvenser islamiseringen kan få for dem (Hefner, Horvatic: 1997: 219).

### **3:2:3 Kvinner og dakwahbevegelsen**

Det mest iøyenfallende er at flere kvinner nå går med tundung enn tidligere. Spesielt i store kvinnefellesskap blir det sosiale presset stort (Mahmod: 1989: 4). Allikevel handler valget om å bære tundung først og fremst om å vise sin ideologiske og religiøse tilknytning til dakwahbevegelsen (Nagata: 1994: 78). Næringslivet har fulgt etter med å utforme arbeidsuniformer der sløret inngår som del av uniformen. Dette har bidratt til at verden har fått et inntrykk av et land som utvikler seg i en mer tradisjonell og religiøs retning (Nagata: 1994: 78).

Malaykvinner som har vært aktive i dakwahbevegelsen deler mennenes tradisjonelle islamske syn på kvinnen som underordnet mannen. Kvinneorganisasjoner som står utenfor bevegelsen har fått økt skepsis til virkningene av denne bevegelsen i samfunnet (Mohamad: 1989: 6).

### **3:3:1 Islamsk vekkelse på 1980-tallet og frem til i dag: UMNO og PAS: et ”islamiseringsrace”.**

Den politiske opposisjonen består tradisjonelt sett av flere små etniskbaserte partier. Det største islamistiske opposisjonspartiet er Pan Malaysian Islamic Party (PAS). PAS ble startet i 1951, da det sprang ut av en religiøs fløy av UMNO. Partiet har styrt i delstaten Kelantan de siste 19 årene. Det har i flere perioder også hatt flertall i delstaten Terengganu. I det nasjonale valget i 2008, vant PAS en uventet seier i delstaten Kedah, og økte sitt flertall også i Kuala Lumpur (NTB. 10.04. 2008). Internasjonalt har partiet blitt mest kjent for å ønske å innføre hududstraffer i Kelantan (The Hudud Bill 1993)<sup>9</sup> og arbeide for opprettelsen av en islamsk stat basert på sharia i hele Malaysia.

Da UMNO fryktet det islamistiske opposisjonspartiet PAS ville få økt oppslutning og politisk makt, har UMNO som motstrategi valgt å la partiet gjennomgå en islamiseringsprosess. Slik at også de representerer et islamsk moderat alternativ for velgerne. Både PAS og UMNO har på denne måten brukt islam for å tekkes velgerne i dakwahbevegelsen (Hefner, Horvatic: 1997: 219). Et ledd i denne prosessen var at lederen for ABIM, Anawar Ibrahim, i 1982 ble utpekt som ungdomsminister i UMNO. UMNOs islamiseringsprosesser i 1980- og 1990 årene resulterte i opprettelsen av en rekke islamske institusjoner. En innførte et islamsk banksystem basert på det islamske prinsippet om *riba*<sup>10</sup>, et islamsk universitet i Kuala Lumpur, IIUM (International Islamic University of Malaysia), og sharia fikk en større betydning i lovgivningen, spesielt i familielovgivningen men også i straffelovgivningen.

---

<sup>9</sup> Hudud, i entall ”hadd”. Kan oversettes som ”Guds grenser”, og er straffer for ugjerninger som omtales i Koranen (Vogt: 1993: 255). Straffene for ugjerningene er konkretisert i Koranen. De seks straffene og ugjerningene er: tyveri (amputasjon av en hånd), landeveisrøveri ”hirabah” (dødsstraff) ulovlig seksuelle relasjoner ”zina” (enten hundre piskeslag eller steining til døde), falske anklager om zina ”qadhif” (åtti piskeslag), drikke vin (eller alkoholholdig drikke) ”shurb” (åtti piskeslag) og frafall fra islam, eller apostasi ”irtidad” (dødsstraff eller forvisning) (Esposito, John L.: 2003: 101). ”Hudud bill 1993” var et politisk og juridisk forslag fra PAS om å innføre sharialovgivning i Kelantan. Forslaget deres innebærer syv hududstraffer.

<sup>10</sup> Riba er et prinsipp i islam om at man ikke skal tjene penger på penger. Noen Koranvers forbyr *riba*, en praksis som i utgangspunktet innebar at hvis en sto i gjeld til en annen og ikke evnet å betale tilbake i tide ble beløpet doblet. Hvis han neste gang heller ikke lyktes med å betale lånet, ble beløpet doblet igjen. Klassiske islamske lærde har tolket betydningen til at muslimer ikke kan ta opp lån dersom det er bundet en rente til lånet fordi det vil være uetisk å tjene penger på å låne ut penger til en som trenger det, og det derfor er urettferdig overfor den som trenger å låne penger (Esposito, John: 2003: 266). Dette innebærer at mange muslimer ikke tar opp lån i banker men heller låner penger av bekjente og familie, eller venter til de har spart seg opp de pengene som trengs.

Mens PAS har som mål å innføre en islamsk stat basert på sharia og de strenge hududlovene, fører UMNO en islamiseringspolitikk som kan defineres som reform- og moderniseringsvennlig. Retorikken fra PAS brukt mot UMNO er at de ikke er islamske men derimot fører en form for ”markedsislam”. Med dette mener de at UMNO tar vestlig økonomi og kultur og gir det en islamsk innpakning.

Sett fra Vesten er Malaysia et av de landene som har fulgt i fotsporene til de fire asiatiske ”tigrene”( Sør Korea, Taiwan, Hong Kong og Singapore)<sup>11</sup>. mange utviklingsland ser på Malaysia som en suksesshistorie. Blant muslimske nasjoner ansees Malaysia som en fremgangsrik muslimsk nasjon som yter hjelp til andre muslimske stater (Hefner, Horvatic: 1997: 220). Anseelsen handler også om de malaysiske myndighetenes evne til å møte den islamske veknelsen. Deres politikk har vært preget av toleranse og moderasjon fremfor konfrontasjon i møte med islamsk ekstremisme(Hefner, Horvatic: 1997: 217).

Michael G. Peletz (professor i antropologi ved Colgate University, USA) hevder at Mahathir og hans nærmeste politiske medarbeider er kjent for sin bruk av udemokratiske metoder for å nå sine mål<sup>12</sup>. PAS derimot er kjent for sine åpne politiske prosesser, og sitt ”fare play”. Med andre ord er det ikke bare de ulike oppfatningene av islam står sentralt i partipolitikken, derimot er det flere årsaker til at PAS har vunnet økt oppslutning ved siste valg i 2008 (Peletz: 2005: 269).

### **3: 4: 1 Stat og samfunn: aktuelle eksempler på åpning for borgerinitiativ**

I alle landene hvor det har skjedd regressive endringer i det islamske familielovverket står kvinnens rolle sentralt, både som symbol og som bevarer av det kulturelle og nasjonale fellesskap. Slik er kvinner alltid den gruppen som rammes først av regressive lovendringer. Både i Malaysia, Iran, Pakistan, Indonesia og Sudan har regressive lovendringer blitt vedtatt. Både Iran og Malaysia har tidligere vært kjent for å ha et progressivt lovverk når det gjelder

---

<sup>11</sup> Statene ble kjent for å opprettholde en galopperende økonomisk vekst industrialisering fra 1960-tallet til og med 1990-tallet. Statene har fortsatt en økonomisk ekspansjon, men i dag er det også flere andre asiatiske stater som blir lagt merke til på dette området, som Malaysia.

<sup>12</sup> Anwar Ibrahim, den tidligere ungdomsministeren i UMNO var i utgangspunktet sett ut til å være Mahathirs avtager. Da Anwar etter hvert viste seg å utgjøre en trussel mot Mahathirs politiske makt fikk Mahathir ham anklaget og dømt for sodomi.

kvinneres rettigheter. Vi skal se på noen aktuelle eksempler fra Indonesia og Malaysia.

En kombinasjon av et åpnere demokrati og delvis regionalt styre<sup>13</sup> trigger radikal isalisme i Indonesia i følge Chandrakirana og Chuzaifah. I det følgende eksemplet ser vi denne tendensen også i Malaysia. 2.desember 2008 ble en professor i yoga utspurt av en gruppe islamske lærde (ulama). De skulle undersøke om man burde erklære yoga som ”haram” i Indonesia på bakgrunn av at yoga opprinnelig er en hinduistisk tilbedelsesform. Saken startet opprinnelig i Malaysia der det nasjonale rådet for fatwaer har utstedt en fatwa som erklærer yoga for ”haram” og forbyr det (Kauffmann: 2009). ”They’ve never even done yoga” sa Zainah Anwar da hun uttrykte sin frustrasjon over saken på en konferanse for likhet i Kuala Lumpur 16.februar 2009 (Tavernise: 2009). Anwar hevder det hele handler om et framstøt fra en patriarkalsk tradisjon under dekke av islam. Yoga-debatten viser at både i Malaysia og Indonesia presser radikale islamister frem sine krav.

Kamala Chandrakirana (leder av Indonesian National Commission on Violence Against Women) skriver om et tilfelle i Aceh der kvinner som ikke dekket til håret ble angrepet av unge menn som klippet av dem håret. Kvinner som ikke hadde dekket til kroppen tilstrekkelig, fikk helt maling over seg (ibid: 2003: 66). I 2001 ble det rapportert i en av Indonesias store dagsaviser om trusler fra bander som gikk rundt i Yogyakartas gater og lette etter kvinner som ikke hadde følge av sin *muhrim* (mannlig følge). Målet deres raid var først og fremst prostituerte, men konsekvensen ble at alle kvinner som gikk uten følge av en *muhrim* skulle bankes opp (ibid: 2003. 66). Eksemplet er typisk på to måter. Det viser at tilbakeslagene for kvinners rettigheter ofte skjer ved at myndighetene tolererer borgerinitiativ eller ”mobbjusis”. Derne st viser det at angrepet mot kvinners rettigheter ofte i navnet eller tilsynelatende retter seg mot utgrupper, som f.eks. prostituerte, men at det får virkninger langt ut over dette.

Chandrakirana skrev i 2003 om fundamentalister som fremmet et lovforslag om pornografi, som senere ble støttet av religionsministeriet (State ministry of religion). I dette lovforslaget er definisjonen av pornografi bred, og rammer kvinners autonomi. Da Chandrakirana i 2003 skrev sin artikkel, hadde fortsatt ikke lovforslaget blitt diskutert i parlamentet (ibid: 2003: 66). 8. januar skrev den franske avisen Le Monde om et lovforslag mot pornografi som ble foreslått i 1999, og deretter i 2006 ( i en mildere versjon). Definisjonen av pornografi som ligger til grunn for den vedtatte loven er bred og innebærer: ”

---

<sup>13</sup> I hvert fall når det gjelder den islamske familie lovgivningen som varierer på delstatsnivå.

tegninger, skisser, illustrasjoner, foto, tekster, stemme, lyder, bilder på video eller kino, tegnefilm, dikt, samtaler, gester eller enhver annen form for kommunikasjon i ulike medier, likeledes offentlige forestillinger som kan føre til uanstendighet, seksuell utnyttelse eller som kan krenke moralen”. Strafferammen for den som overtrer loven eller ”viser sin nakenhet” kan være opp til ti års fengsel. I følge en av lovens paragrafer kan ”offentligheten handle for å hindre produksjon, utbredelse eller bruk av pornografi”. Når loven tolererer eller rett og slett oppfordrer til at sivilbefolkningen tar loven i egne hender, åpner det opp for mer brutale overgrep mot kvinner fra radikale islamistgrupper (Kauffmann: 2009). Lovparagrafene og i enda større grad myndighetenes passivitet kan åpne døra mer eller mindre for mobbjustis fra ekstreme grupper.

Spesielt kristne og hinduer har protestert mot den nye loven. Og guvernøren på Bali har uttalt at han vil nekte å innføre loven. Turistnæringen har lyktes i å gjøre et unntak i for bruk av bikini på strendene. Nasjonens president, Susilo Bambang Yodhoyona (som ble demokratisk valgt i 2004), skrev under pornografiloven uten å informere om det. Det ble allikevel offentlig kjent i desember 2008. Etter dette har mange organisasjoner undersøkt hvilke muligheter det finnes for å få saken tatt opp i en domstol (Kauffmann: 2009). En indonesisk forfatter som kommenterer situasjonen, mener de liberale kan ta det med ro. I følge ham er det uansett positivt at man i dagens Indonesia kan diskutere fritt uten å bli fengslet. Han hevder at selv om en radikal og ekstremistisk form for islam sprer seg, så finnes det samtidig en liberal islam som også vinner tilhengere. Det vil derfor være altfor tidlig å konkludere om den ene eller den andre part vil vinne (Kauffmann: 2009). Denne holdningen er i overensstemmelse med hvordan Chandrakirana beskriver kjønnskampen i Indonesia som en tautrekking på en knivsegg mellom radikale islamister som forsøker å føre kvinnene tilbake til tradisjonelle arenaer, og kvinneaktivister som forsøker å myndiggjøre kvinners stemme politisk, og rette oppmerksomhet mot vold mot kvinner (Chandrakirana & Chuzaifa: 2003: 63). Denne kjønnskapen foregår i følge kvinneaktivistene på tre områder: kvinners rolle i den offentlige versus den private sfæren, kvinners seksualitet, og ekteskapet som institusjon (ibid: 2003: 63).

## **4 Det pluralistiske malaysiske samfunnet og muslimske kvinners rettigheter**

### **Stat og religion i et pluralistisk samfunn**

#### **4:1:1 Malaysia- et pluralistisk samfunn**

J. S. Furnivall (nederlandsk økonom og politisk skribent) skrev på 1940-tallet en analyse av det malaysiske samfunnet der han introduserte begrepet ”pluralistisk samfunn”. Områdene som da var under britisk kolonistyre, men som i dag utgjør Malaysia, Singapore og Indonesia, mente han var noen av de tydeligste eksemplene på pluralistiske samfunn, og han forklarte det slik (Hefner: 2001: 4):

Det första som slår besökaren (...) är det myller av folkslag – europèer, kineser, indier och infödda. Det är verkligen fråga om ett myller, ty de blandas men kombineras inte. Varje grupp håller fast vid sin egen religion, sin egen kultur och sitt eget språk, sina egna idèer och seder. Som individer möts de, men bara på marknaden som köpare och säljare. Det är et pluralt samhälle, där olika delar av samhället lever sida vid sida, men åtskilda, inom samma politiska enhet»<sup>14</sup>

Slik Furnivall ser det, er et pluralistisk samfunn sammensatt av ”two or more elements or social orders which live side by side, yet without mingling, in one political unit” (Hefner: 4: 2001). Furnivall karakteriserte det som kastelignende samfunn der de ulike etnisk religiøse gruppene spilte ulike økonomiske roller (Hefner: 2001: 4). Han hevdet at den største svakheten ved slike samfunn var at de ulike gruppene ikke delte noen felles sosial vilje (a common social will) (Hefner: 2001: 4). De hadde ingen følelse av å være ett folk eller en kultur i motsetning til for eksempel det engelske samfunnet som heller ikke var homogent men som ble holdt sammen av konservative tradisjoner og stabile institusjoner. I pluralistiske samfunn blir konkurransen på det økonomiske markedet tydeligere fordi samfunnet er

---

<sup>14</sup> Ref. etter Kunnskapsdepartementets dokument: Opplæring i et flerkulturelt Norge som igjen ref. til Barth i Schwarz 1971.

organisert rundt produksjon i stedet for sosialt liv. Furnivall trodde en slik tilstand ville føre til at de ulike etnisk religiøse gruppene ble satt opp mot hverandre, gjøre samfunnet mer ustabilt og føre til nasjonalisme innenfor de ulike gruppene. Av den grunn burde samfunnet holdes sammen av en ekstern makt for å unngå anarki (Hefner: 5: 2001). Det er ingen tvil om at Furnivalls teorier var påvirket av europeisk kolonialisme, og var med på å legitimere denne. Men hans beskrivelse av det pluralistiske samfunn holder allikevel stand (Hefner: 6: 2001).

#### **4:1:2 Religion og identitet**

Etniske og religiøse forskjeller utgjør viktige dimensjoner i det malaysiske samfunnet. Hele befolkningen i Malaysia er malaysiere<sup>15</sup> men ikke alle er malayer. Det største skillet i den malaysiske befolkningen går mellom malayer og ikke-malayer. Den malaysiske identitet er basert på tre pilarer: den muslimske religion, språk (bahasa malay) og malayisk sedvane (malay adat) og tradisjon (Hefner, Horvatic: 1997: 208). I konstitusjonen defineres benevnelsen ”malay” på denne måten:

Artikkel 160:

"Malay" means a person who professes the religion of Islam, habitually speaks the Malay language, conforms to Malay custom and -

(a) was before Merdeka Day<sup>16</sup> born in the Federation or in Singapore or born of parents one of whom was born in the Federation or in Singapore, or is on that day domiciled in the Federation or in Singapore; or

(b) is the issue of such a person; (internettkilde 2).

I den malaysiske konstitusjonen definerer det å være malay, også at man er muslim. Dette er også stadfestet i id-kortet som er obligatorisk for alle malaysiere å registreres med (Hefner,

---

<sup>15</sup> Malaysias befolkning, som utgjør nærmere 26 millioner innbyggere fordeler seg slik: malayer 50,4%, kinesere 23,7%, innfødte 11%, indere 7,1% og andre 7,8%.. Den religiøs tilhørigheten i befolkningen fordeler det seg slik: muslimer 60,4%, buddhister 19,2%, kristne 9,1%, hinduister 6,3%, konfusianisme, taoisme og andre tradisjonelle kinesiske religioner 2,6%, andre eller ukjent 1,5% og ingen 0,8% hentet fra CIA The Word Fact book på internett 16.04.2009: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/my.html>

<sup>16</sup> Malaysias frigjøringsdag 31. August 1957.



Horvatic: 1997: 208). Den konstitusjonelle malaydefinisjonen gjør at malayer er de eneste malaysiere som ikke har religionsfrihet<sup>17</sup>. Det er prisen de må betale for etnisk beskyttelse og politiske privilegier som det vil bli gjort rede for noe senere (Nagata: 1994: 69).

I den føderale konstitusjonen fra 1957 i artikkel 3 står det at føderasjonen er islamsk og at islam skal ha en særegen posisjon fremfor andre religioner: ” islam shall be the religion of the Federation, but other religions may be practiced in peace and harmony in any part of the Federation” (Kamali: 2000: 28). Religionsfrihet er lovfestet, men innebærer visse begrensninger. Staten gir religionsfrihet og frihet til å misjonere sin religion, men det er også lovfestet at staten kan gå inn og kontrollere dette:

” Article (11) provides that every person has the right to profess and practice his religion and, subject to clause (4), to propagate it. Clause (4) draws a distinction between state law and federal law and then provides that state law (and in respect of Federal Territory and labuan, Federal law) may control or restrict the propagation of any religious doctrine or belief among persons professing the religion of Islam.” (Kamali: 2000: 28).

Begrensninger på religionsfriheten innebærer blant annet at hvis en ikke-muslimsk mann ønsker å gifte seg med en muslimsk kvinne må han konvertere til islam. Deres felles barn vil i følge konstitusjonen kategoriseres som malay og muslim. Religionsfriheten virker også mer indirekte inn på andre områder: en kvinne som har konvertert til islam og som deretter blir skilt fra mannen sin har mindre sjanse for å få foreldreretten til barna enn en opprinnelig muslimsk kvinne fordi hun ikke vil kunne gi barna en islamsk oppdragelse.

Ozay Mehmet (professor emeritus og spesialist i internasjonal historie ved Uttawa University, USA) er kritisk til den konstitusjonelle definisjonen av malayidentitet. Han hevder den malayiske befolkningen er mer heterogen enn definisjonen gir inntrykk av. I følge Mehmet er betegnelsen en historisk konstruksjon som ikke fører til annet enn å skape forskjeller mellom malayer og ikke-malayer. Dessuten legitimerer den også malayenes krav på visse fordeler og privilegier i samfunnet. Privilegiene må samtidig sees i sammenheng med at malayene sakket akterut sammenlignet med kinesere og indere under britisk kolonistyre.

---

<sup>17</sup> Lina Joy som i dag er 43 år, konverterte fra islam til kristendommen da hun var 26 år gammel. I 2007 tapte hun en seksårig kamp i den sivile domstolen om å få konverteringen fra islam godkjent. Det ble derimot bestemt at en slik avgjørelse måtte tas av en syariahdomstol. Så lenge det står i Lina Joys id-kort at hun er muslim, kan hun ikke gifte seg med sin kjæreste som er kristen. Syariahdomstolene i Malaysia tillater i praksis ikke at muslimer konverterer. De som ønsker å konvertere sendes til rådgivning, og om de ikke forandrer mening i løpet av denne tiden, bødelegges de (NTB.30.05.2007).

Og de hadde til hensikt å stabilisere forholdet mellom de ulike folkegruppene etter de britiske kolonialistenes feilslåtte politikk.

Mehmet hevder at islam er den sterkeste identitetmarkøren når det gjelder å skille malayer fra andre befolkningsgrupper i Malaysia. Samtidig er bildet mer komplekst, for hvordan skal malayene da skille seg fra javanesiske muslimer eller muslimske thaier? Malayenes forsøk på å definere sin identitet har skjedd i et samfunn preget av økende modernisering siden 1800-tallet, og til en viss grad europeisk rasetenkning som kom med kolonialiseringen. Mehmet mener at malayenes virkelige utfordringer er å forene islam med nasjonalisme og modernitet. Og at det er dette som kjennetegner den islamske veknelsen som vi finner i Malaysia i dag.

#### **4:2:1 Det malaysiske lovsystemet.**

Malaysia består av 13 delstater<sup>18</sup> og tre føderale forbundsterritorier<sup>19</sup>. Ni av delstatene ledes av en sultan mens de resterende fire ledes av guvernører som blir valgt av den sittende sentralmakten. Hvert femte år velges en ny konge fra en av de ni sittende sultanene. Kongetittelen går på rundgang mellom sultanene.

I Malaysia i dag fungerer syariahlovgivningen på delstatsplan. Det innebærer at den islamske familielovgivningen i Malaysia består av fjorten ulike versjoner (en for hver av de tretten statene og en for de føderale territoriene).

”Malaysia is the only country in the Muslim world where each state has independent jurisdiction over religion leading to inconsistencies and contradictions in the provisions of law, in interpretation and in implementation, state by state.”<sup>20</sup>(Kamali: 2000: 38).

Den historiske årsaken til dette var at islam ble viktig som en legitimering av monarkiet og de ni sultanatene. Religionen var en av de få faktorene som kunne legitimere sultanenes rolle og

---

<sup>18</sup> De 13 delstatene er: Johore, Kedah, Kelantan, Malakka, Negeri Sembilan, Pahang, Penang, Perak, Perlis, Sabah, Sarawak, Selangor, Terengganu.

<sup>19</sup> De føderale områdene utgjør hovedstaden Kuala Lumpur, Putrajay (ligger sør for Kuala Lumpur og utvikles til å bli fremtidens høyteknologiske sentrum i Malaysia) og øya Labuan.

<sup>20</sup> Kamali viser her til et upublisert brev undertegnet av ti av SIS medlemmer i 1997, adressert til tidligere statsminister mahathir Mohamad.

var avgjørende for at de ikke godtok en sterk sentral styresmakt; I statene som ledes av en sultan er han det seremonielle overholdet og den øverste islamske autoritet. I de øvrige statene der man ikke har sultaner har man egne islamske autoriteter.

Det malaysiske lovsystemet er svært komplekst og bygger på tre ulike lovklender; adat (sedvane), islamsk lov og det britiske lovsystemet (som ble innført av de britiske koloniherrane). I det tradisjonelle ble det ikke skilt mellom adat og islam. Adat var basert på matrilineære<sup>21</sup> slektsbånd, mens klassisk islamsk lov er basert på patrilineære slektskapsbånd. Endringer i forståelsen av islam, og forholdet mellom adat og islam, skyldes delvis europeiske kolonimaktens påvirkning. Og delvis påvirkning fra Midtøsten hvor man har forsøkt å luke bort lokale skikker for å skape en ”renere” form for islam. Noen hevder at dakwahbevegelsen ytterligere har bidratt til at islamsk lovgivning i Malaysia er tettere knyttet opp mot den klassiske shafiiskolen enn tidligere. Resultatet har blitt at det tas mindre hensyn til adat i den islamske lovgivningen. An-Na’im mener allikevel at adat fortsatt er med på å modifisere islamsk lovgivning, og hevder at skilsmisse og gjengifte ikke medfører skam for kvinner i malayisk kultur (An-Na’im: 2002: 255). I adat er det ikke knyttet skam til skilsmisse for noen av partene. I det matrilineære slektsskapssystemet er farbror familiens autoritet og overhode. I følge An-Na’im gjør det at det malaysiske tradisjonelle ekteskapet er mer egalitært enn en klassisk islamsk familiemodell, hvor ektemannen er familiens overhode. I den malaysiske familien får ektemannen en kjærlig og mild rolle overfor kona og barna. Tradisjonelt har kvinner deltatt i arbeid utenfor hjemmet ved å selge varer på markedet. Dette har gjort at de malaysiske kvinnene har vært selvstendige. An-Na’im skisserer et bilde av et tolerant og forholdsvis likestilt forhold mellom ektefellene under adat. Hans fremstilling av de malaysiske familieforholdene er forholdsvis positiv sammenlignet med SIS’ syn på dagens situasjon. Hans beskrivelser av malay adat og islam er med på å vise hvordan muslimske samfunn ikke er like, og at religionen bærer preg av lokale skikker.

---

<sup>21</sup> Matrilineært og patrilineært slektsskapssystem er ikke speilbilder av hverandre. I matrilineære slektsskapssystemer er også kvinnen underordnet mannen, men her er det onkel, altså fars bror, som er familiens overhode. Både mannlige og kvinnelige slektninger av mor, mormor og mormors mor tilhører ens matrilinje (Hylland Eriksen: 1993: 123)

#### **4:2:2 Islams rolle i det malaysiske lovsystemet**

Tradisjonelt har politiske ledere og dommere opprettholdt en felles holdning om at islams rolle i føderasjonen er av seremoniell art: i forbindelse med kongens fødselsdag, frigjøringsdagen eller lignende. Malaysias første statsminister Tunku Abdul Rahman skal i 1958 ha uttalt: ”I would like to make it clear that this country is not an islamic state as it is generally understood, we merely provided that Islam shall be the official religion of the state.” (Kamali: 2000: 30). Til tross for at UMNO før frigjøringen hadde uttalt at islam var en av deres viktigste politiske saker, fastslo de i forbindelse med frigjøringen 31. August 1957 at islam ikke skulle utgjøre noen fremtredende rolle for myndighetene eller i staten (Kamali: 2000: 32). Derimot skulle religionen bare spille en seremoniell rolle i den malaysiske konstitusjonen. Justisminister Mohamed Suffian Hashim (fra UMNO) bekreftet denne holdningen i 1979:

”...politics and religion cannot be combined together, and the implementation of Islamic law in criminal and civil affairs (not including personal law) to all people in the country is not suitable because Malaysia is a multi-racial state”. (Kamali: 2000: 32)

Til tross for at islam var den offisielle religionen, skulle ikke Malaysia være en islamsk stat (Kamali: 2000: 33). Per definisjon betød dette at Malaysia var en sekulær stat, dette stemmer ikke med dagens virkelighet. I forbindelse med en sak i 1988 gjorde høyesterett det klart at det gikk en linje mellom privat lov der islamsk lov var gjeldende og resten av, lovverket der sivil lov, var gjeldende. Islamsk lov i Malaysia praktiseres kun overfor muslimske (les malayiske) borgerne, og skal ikke få konsekvenser for de ikke-muslimske borgerne.

#### **4:3:1 Syariahdomstolens struktur**

Sivile domstoler og syariahdomstoler eksisterer parallelt. I følge konstitusjonen er saksområdet for syariahdomstolene som følger:

” .... to make law in respect of Islamic law in the areas especially of personal and family law including marriage, divorce, maintenance, adoption, legitimacy, guardianship, inheritance, *zakat*, *wakaf* and also to create and punish offences committed by Muslims against the precepts of Islam “except in regard to matters included in the Federal List.”” (Kamali: 2000: 51).

Områder som gjelder person- og familielovgivningen faller altså under islamsk lovgivning. Det gjelder også straffesaker vedrørende blasfemi. I straffesaker begrenses syariahdomstolenes handlingsrom seg etter størrelsen på straffeutmålingen. Hvis denne overgår tre år eller bøter på 5000 malaysiske ringitt, seks piskeslag eller en kombinasjon av disse, så skal saken gå for en sivil domstol. Det er verdt å merke seg at grensene for straffeutmålingen ble endret i 1984. Før dette var grensene for syariahdomstolenes handlingsrom fengselsstraffer på over seks måneder eller 1000 malaysiske ringitt (Kamali: 2000: 44). Syariahdomstolene har altså fått større handlingsrom.

Sivile domstoler og syariahdomstoler kan ikke brukes hverandres jus. Dette innebærer at kun syariahdomstolene kan utøve kodifisert islamsk lovgivning. Kritikere har ytret at dette betyr at ikke engang høyesterett har myndighet i saker som berøres av islamsk lov. At ikke engang høyesterett kan overprøve en bestemmelse fra syariahdomstolen innebærer en ytterligere styrking av syariahdomstolen.

” The courts referred to in clause (1) shall have no jurisdiction in respect of any matter within the jurisdiction of the Syariah Courts” (Kamali: 2000: 45).

Det finnes tre nivåer i syariahsystemet i Malaysia. Syariah subordinate Courts, kriminalsaker med strafferamme opp mot 2000 malaysiske ringgit/fengsel opp mot to år. Syariah High Court, sivilsaker og kriminalsaker med strafferamme fra 500 ringgit og oppover. Dette er arenaen for rettssaker som har å gjøre med ekteskap, skilsmisse, separasjon, vergesaker og lignende når alle de involverte er muslimer. Syariah Appeal Court har ansvaret for alle ankesaker. Sakene blir hørt av en syariahdommer og to lekmenn (Kamali: 2000: 47).

#### **4:4:1 Islamsk lov og forutsetninger for kvinners rettigheter.**

I islam er ekteskapet en hellig plikt for alle menn og kvinner så lenge de fysiske og økonomiske betingelsene ligger til rette for det (Mir-Hosseini: 2000: 14). Ifølge iranske Mir-Hosseini, som er selverklært islamsk feminist og uavhengig sosialantropolog, blir ekteskapet (nikah) i islam sett på som en sivil kontrakt samtidig som forordningen er gjennomsyret av symbolisk betydning (Mir-Hosseini: 2000: 15). Ekteskapet er et av de få områdene i islam

som kombinerer både ibadat<sup>22</sup> og muamalat<sup>23</sup>. Mir-Hosseini mener at de flytende grensene mellom de religiøse og juridiske dimensjonene av regler som omfatter det islamske ekteskapet, både bevarer den patriarkalske strukturen og ideologien, og åpner for moderasjon og regulering av den (Mir-Hosseini: 2000: 192).

Kvinneres rettigheter i ekteskapet har vært selve kjernen for konflikten mellom tradisjonalister og modernister i islam siden begynnelsen av 1900-tallet i følge Kari Vogt. Modernistene vektlegger koranvers som oppmuntrer til gjensidig respekt og vennskap mellom ektefellene, mens man i klassisk islamsk lære har fremmet hierarkiet mellom mann og kvinne og gitt færre rettigheter til kvinner enn til menn (Vogt: 2005: 153). Når det gjelder debatten om reform av den islamske loven er det områdene ekteskap, skilsmisse og arv som står sentralt. Disse temaene omfattes av den islamske familieloven, som, med unntak av ekteskapet, går under mu'amalat (den delen av sharia som gjelder sosiale relasjoner). Esposito og DeLong-Bas skriver i boken "Women in Muslim Family Law" at noen svært viktige områder for reform har vært barneekteskap og restriksjoner på praktisering av polygame ekteskap. Men de mest betydningsfulle og viktige reformene handler allikevel om kvinners rett til skilsmisse (Esposito, DeLong-Bas: 2001: 20).

At den islamske familielovgivningen praktiseres på delstatsnivå har ulike konsekvenser for muslimske kvinner. Resultatet er inkonsekvens og motsetninger i tolkning og implementering av de islamske lovene (Kamali: 2000: 38). At Malaysia består av et multietnisk samfunn gjør at muslimske kvinner og andre kvinner opplever ulik behandling i rettsapparatet når det gjelder familielovgivningen, og man har havnet i en situasjon der det ikke lenger bare er forskjeller mellom mann og kvinne, men også mellom muslimske og ikke-muslimske kvinner. Mens ikke-muslimske kvinner har fått nytte godt av de moderniseringsprosessene samfunnet har gjennomgått, også når det gjelder likestilling mellom kjønnene, ansees muslimske kvinner fortsatt å være de viktigste markører og bærere av den islamske identitet som kone og mor. Altså har ikke muslimer og ikke-muslimer de samme borgerrettigheter.

---

<sup>22</sup> Ibadat kalles også de vertikale lover, og er lover mellom Gud og mennesket. Ibadat innebærer de religiøse pliktene: bønn, faste, årlig avgift og pilgrimsferd (Vogt: 1993: 255)

<sup>23</sup> Muamalat kalles også de vertikale lover, og er bestemmelser som gjelder forhold mellom mennesker. Betyr "sosiale relasjoner" og er de forpliktelser mennesker har mellom hverandre slik det er beskrevet i sharia (Vogt: 1993: 256).

## 4:5:1 SIS' oppfatninger av malaysiske lovreformer

De malaysiske myndighetene vedtok en lovreform i delstatene Selangor, Kedah, Perak og de føderale territoriene i 1984. SIS hevder at disse reformene var blant de mest tolerante og liberale i muslimske land når det gjelder kvinnens rett til skilsmisse<sup>24</sup>. Allikevel har rettighetene ikke fått utslag i praksis for kvinner og barn i følge SIS, fordi lovverket åpner for at det på delstatsnivå kan gjøres endringer og tilføyninger i loven (SIS: 1996: 1). Rettigheter på føderalt nivå utgjør derfor ingen garanti når det er åpning for at disse lovene kan endres i syariahlovgivningen på delstatsnivå:

“However, in practice, and through amendments made by the various states, the original substance and spirit of this law reform has been violated. In Perak, the decision to contract a polygamous marriage rests solely on the husband. The Syariah court is not required to grant permission, nor have conditions or punishments been set.”(SIS: 1996: 1)

”For example, Perak, Kelantan and Kedah provide a maximum of four or five grounds for fasakh divorce<sup>25</sup> whilst the other States provide 12 grounds. In the case of Kedah, wife abuse and desertion are not recognized as grounds for fasakh divorce.” (SIS: 1996: 1)

I sitatene ser vi eksempler på hvordan intensjonen i reformene fra 1984 forringes gjennom implementeringen i de ulike delstatsdomstolene. Det er gjennomgående at de tre delstatene Perak, Kelantan og Kedah sammen med delstaten Terenguan har valgt å legge seg på en linje der kvinner gis færre rettigheter enn menn under den islamske familieloven. I de nevnte delstatene har det islamske opposisjonspartiet PAS høy oppslutning. Og som tidligere nevnt har PAS hatt politisk styre de siste 18 årene i delstaten Kelantan. Selv om dette utgjør en trussel mot muslimske kvinners rettigheter, er det kanskje mer urovekkende å se at de samme tendensene har spredd seg til delstater som i følge SIS har hatt en mer forbilledlig rolle når det gjelder implementering av progressive lovreformer:

”Selangor and the Federal Territories were two jurisdictions which had remained faithful to the original draft of the Islamic family law reforms. However, over the years several

---

<sup>24</sup> De ulike grunnene til å ta ut juridisk skilsmisse for en muslimsk kvinne i Malaysia er: at mannen forsvinner i en periode over ett år; at han lar være å forsørge henne i en periode over tre måneder; hvis han dømmes til fengsel i tre år eller mer, hvis han ikke utfører sine ekteskapelige plikter i løpet av en ettårsperiode; kronisk impotens, hvis kona ikke var klar over det ved inngåelse av ekteskap; mental sykdom over minimum en toårsperiode, eller lepra, eller overførbare kjønns sykdommer; kvinnens fornektelse av ekteskap som allikevel har blitt inngått etter beslutning tatt av far eller farfar mens kvinnen var under 18 år, ondskapsfull behandling, hvis mannen ikke fullbyrder ekteskapet i en tidsperiode over fire måneder, at kvinnen aldri ga sitt samtykke til inngåelse av ekteskapet, og andre grunner som er godkjent under *hukum syariah*.  
<http://www.law.emory.edu/ifl/legal/malaysia.htm>

<sup>25</sup> viser til ovenstående fotnote.

retrogressive amendments (1988 in Selangor and 1994 in FT) were made, robbing women and children of the protection afforded them by the principal Act/Enactment in its original form, especially on matters pertaining to polygamy and divorce.”(SIS: 1996: 2)

SIS mener at dagens praktisering av den islamske familielovgivningen, ikke er i overensstemmelse med det de forstår som den underliggende meningen i Koranen: ” While the message of the Qur’an is that men and women are equal, the message of the laws is that men have more rights than women. “(SIS: a). Det er også en utfordring at lovendringer siden 1990-tallet har gått i en regressiv retning hva gjelder kvinners rettigheter.

I følge SIS er det også et problem at den heller ikke reflekterer de nasjonale og internasjonale kravene om å avskaffe og forby diskriminering på grunnlag av kjønn. Myndighetene har skrevet en internasjonal kvinnekonvensjon som har til hensikt å avskaffe diskriminering av kvinner, og øke likhet mellom kjønnene (”Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women” (CEDAW)). Dette har allikevel fått liten effekt i praksis fordi myndighetene har lagt inn reservasjoner i avtalen.

SIS viser til de følgende eksemplene som områder hvor kvinner opplever diskriminering etter den islamske familieloven. Ved inngåelse av ekteskap der minimumsalder for jenter er 16 år mens den er 18 år for gutter etter den islamske familielovgivningen i de føderale territorer. I delstaten Perak derimot er det ikke satt noen nedre aldersgrense for jenter overhodet. Både i delstatene Kelantan og Kedah kan far (eller fars far) med loven i hånd tvinge sin datter (eller sønnedatter) til ekteskap såfremt hun er jomfru på bakgrunn av en bestemmelse i klassisk islamsk lovtradisjon kalt *ijbar* (betyr tvang på arabisk)<sup>26</sup>. Ofte blir ekteskap registrert til tross for at de ikke tilfredsstiller formelle krav. Og bare menn kan stille som vitner ved ekteskapsinngåelsen. Muslimske menn kan inngå ekteskap med opptil fire koner, i noen delstater er praksisen underlagt få restriksjoner. Kun kvinner kan straffes for å være ulydige mot sin partner (*nusyuz*)<sup>27</sup>. Menn kan få skilsmisse gjennom å gjenta *talaq* utenfor rettslokalene, kvinnene derimot må ha mannens tillatelse eller gå gjennom lange rettsprosesser for å få godkjent en skilsmisse. Den økonomiske kompensasjonen ektemannen betaler sin tidligere kone ved skilsmisse i tilfeller der han er

---

<sup>26</sup> Som innebærer at hvis wali, jentas ”formynder” ved ekteskapsinngåelse er hennes far eller farfar (går under betegnelsen wali *ijbar*) er hun nødt til å følge hans råd om ektemann og ekteskapsinngåelse.

<sup>27</sup> *Nusyuz*- lydighet mot sin partner. SIS mener at Koranens ord om dette gjelder begge parter i ekteskapet, og at bestemmelsen handler om at man skal ha gjensidig lydighet og respekt for hverandre. I klassisk *fiqh* gjelder det kun kvinnen, og et krav om at hun må adlyde/være lydig mot ektemannen.



skyld i skilsmissen kalles mut'ah. Summen er ofte lav, uavhengig av hans økonomiske situasjon. Det er ingen faste rater for summen som bestemmes individuelt av shariadommeren i rettslokalet. SIS, har her som ofte ellers en mangelfull kildebruk, og kan ikke regnes som vitenskapelige kilder.

## **5 SIS: Krav om reform av islamsk familie Lovgivning**

### **5:1 Ulike holdninger til kvinnespørsmålet i Malaysia**

SIS' kamp for muslimske kvinners rettigheter gjelder i første rekke juridiske rettigheter i ekteskapet. Her skal vi konsentrere oss om temaene polygami og skilsmisse. Mens mange for noen tiår siden forventet at polygami snart ville være et tilbakelagt stadium, virker det som polygami i dag blir knyttet sterkere til muslimsk kultur og identitet. Gjennomgåelsen av SIS sine forslag er relativt detaljert fordi det er her vi kommer helt ned "på bakkenivå". Vi får både et klarere bilde av muslimske kvinners situasjon og ser hvilke forslag kvinneaktivistene fremmer, og hvilke hindringer de står overfor.

Først skal vi se på hvordan noen andre viktige miljøer og organisasjoner har ulike syn på kvinnespørsmålet. Det vil kunne bidra til å gi en bedre forståelse for hvilket klima SIS arbeider under og hvilken form debatten om kvinner og islam har i Malaysia.

#### **5:1:1 UMNO - økonomisk modernisering og tradisjonelle familieverdier**

Statsminister Mahathir bin Mohamad (1981-2003) regnes som en pioner i den muslimske verden når det gjelder hans utvikling av politiske visjoner om en moderne og reformvennlig islam. Som vi var inne på i kapittel tre har UMNOs prosjekt vært å islamisere sentrale samfunnsinstitusjoner uten å innføre noen islamsk stat, hvor sharia skal være den overordnede lovgivningen for alle borgere.

Maila Stivens, kjønnsforsker ved universitetet i Melbourne, skriver at samtidig som den malaysiske staten omfavner den økonomiske globaliseringen, følger staten en streng kulturell antivestlig linje som vektlegger behovet for "asiatiske verdier" (Stivens: 2006: 3). Hun skriver at dette har vært et postkolonialistisk prosjekt utviklet av den tidligere statsministeren Mahathir og tidligere statsminister i Singapore, Lee Kuan Yew (statsminister i perioden 1959-1990), i samarbeid med en rekke intellektuelle i begge land. I følge Stivens hevdet Mahathir at det var de asiatiske verdiene som var årsaken til det sterke økonomiske

oppsvinget begge landene opplevde i løpet av 1990-tallet. De asiatiske verdiene sto for en form for kollektivism som satte samfunnets interesser over individets. Fred og orden over personlig frihet, respekt for autoriteter og et sterkt lederskap, en sterk tilknytning til familie, konvensjonelle autoritetsmønstre og lojalitetsbånd innad i familien, ”tradisjonelle” kjønnsrelasjoner, disiplin og hardt arbeid fri for en moralsk degenerert vestlig kultur i forfall (Stevens: 2006: 4). Disse verdiene skulle åpne for den nye alternative islamske moderniteten i Malaysia som Mahathir gikk i spissen for (Stevens: 2006: 4 ). Kvinnespørsmålet inngår også i denne sammenhengen.

I følge Foley er konstruksjoner av de tradisjonelle kjønnsmodeller i tråd med statens mål om økonomisk utvikling. Det malaysiske samfunnet har gjennomgått en økende industrialisering med utvikling av ny teknologi. For å fylle et økende behov for arbeidskraft, oppmuntres kvinner til å arbeide utenfor hjemmet. Myndighetene er i midlertidig forsiktige med å undergrave den patriarkalske ideologien som gjennomsyrrer det malaysiske samfunnet. De patriarkalske idealene definerer kvinner først og fremst som koner og mødre, og ektemenn som familiens forsørgere. Staten vever disse idealene inn i et ideal for kvinnelighet som definerer kvinners primærroller som kone og mor, og sekundærrolle som arbeider. I realiteten har mange kvinner fulltidsjobber i Malaysia og utgjør 47 prosent av de yrkesaktive. Virkeligheten for disse kvinnene er at de både har hovedansvaret i barneomsorgen i tillegg til et yrkesliv (Foley: 2001: 89).

Statens kjønnsideologi gjenspeiles i lovene. I konstitusjonen står det at borgerne ikke kan diskrimineres på grunnlag av religion, rase, eller opphav- men kjønn er ikke nevnt. Andre steder i loven står det at mannen regnes som overhode i familien (Foley: 2001: 91). Lovene godkjennes av parlamentet og blir deretter praktisert av dommere. I begge tilfeller er det mannlig dominans. Foreløpig kan kvinner i Malaysia ikke bli syariahdommere. I parlamentet har kvinneandelen gradvis økt fra 2% i 1955 til 10% i 1999 (Azizah: 2002: 2).

### **5:1:2 The International Islamic University of Malaysia (IIUM) – impulser til nytenkning.**

IIUM ble grunnlagt av tidligere statsminister Mahathirs administrasjon. Dette er det eneste islamske universitet som hans administrasjon tok initiativ til, og det er basert på Mahathirs islamvisjoner. I dag er IIUM et av de mest anerkjente universiteter i Malaysia. All

undervisning foregår på engelsk og undervisningen er også åpen for ikke-muslimer. Fordi undervisningen foregår på engelsk har det vært mulig å hente inn gjesteforskere fra andre land. Både den bosniske professor og ekspert i islamsk lov, Ficret Karcic, den afroamerikanske konvertitten Amina Wadud (med tilknytning til SIS) og den afghanske reformtenkeren Muhamad Hashim Kamali har vært ansatte ved universitetet. Kamali er kanskje den mest kjente islamske reformtenkeren i Malaysia. Han har skrevet et stort antall bøker om blant annet temaene ytringsfrihet, kvinners rettigheter, demokrati i islam og islamsk lovgivning. I dag er Kamali leder for det islamske institutt i Kuala Lumpur. I boken hans ”Islamic Law in Malaysia. Issues and Developments” fra 2000, har daværende statsminister Mahathir skrevet forordet (Kamali: 2000).

IIUM skiller seg fra majoriteten av islamske universiteter i Malaysia som har en mer konservativ tilnærming til islam. Mange av dem som underviser ved disse universitetene var aktive i studentorganisasjonen ABIM som var en av de sentrale aktørene i dakwah bevegelsen fra 1970-årene. De har brakt med seg sin tradisjonelle islamske overbevisning inn i universitetene og formidler det videre til nye studenter. Selv om flere av de ansatte ved IIUM i dag er anerkjente islamske lærde står de i et mindretallsforhold til universitetsansatte med en mer tradisjonell islamsk tilnærming ved andre islamske universiteter.

### **5:1:3 PAS: Krav om strengere sharia-lover.**

PAS forhold til kvinnespørsmålet konkretiseres i deres ”Hudud Bill of Kelantan 1993”. Dette var et lovforslag om å innføre hududstraffer for muslimer i delstaten Kelantan. I lovforslaget dekker hududstraffene seks ulike konkrete forhold: tyveri, utenomekteskapelige relasjoner (zina), falske anklager om zina (qadhf), landeveisrøveri (hirabah), inntak av alkohol (shurb) og apostasi (irtidad)<sup>28</sup>. I PAS’ lovforslag er ”Hudud Allah” redusert til obligatorisk, uforanderlig straff for spesifikke handlinger begått av muslimer og straffene tilsvarer de som er nevnt eksplisitt i Koranen og Hadith. Kamali kritiserer PAS for å ha basert sitt lovforslag

---

<sup>28</sup> Per definisjon er ”Hadd” (entall) en ugjerning som den koraniske tekst har foreskrevet en konkret straff for. Til tross for at PAS nevner seks ulike forhold som ”hadd”, nevnes i Koranen kun fire forhold som ”hadd”: tyveri, utenomekteskapelig seksuelle relasjoner (zina), usanne beskyldninger om zina (qadhf) og landeveisrøveri (hirabah) (Kamali, 2000: 134). De to resterende hududforholdene ”shurb” og ”irtidad” er resultater av klassisk fiqh (Kamali: b: 127).

på taqlid<sup>29</sup> (etterligninger av tidligere ahistoriske tolkninger), og ikke tatt hensyn til realitetene i det malaysiske samfunnet slik det er i dag. Kamali mener at PAS sin selektive og statiske forståelse av islam er ensbetydende med å fornekte islams universelle betydning. Lovforslaget evner ikke å gripe fatt i intensjonen som ligger til grunn i Koranen (Kamali: b: 135). Mahathir er også svært kritisk til PAS' lovforslag og har uttalt: "The Government would not sit back and allow Pas to commit cruel acts against the people of Kelantan, including chopping hands of criminals" (Kamali: b: 121). Mahathir mener at det ikke vil være hensiktsmessig å innføre hududstraffer i et samfunn som ikke er fullstendig rettferdig. Kutter man av hånden på den som stjeler i et samfunn der godene ikke er rettferdig fordelt, vil det kun ramme de fattigste og ikke dem som tjener seg rike på å utnytte andre.

Konsekvenser for kvinners rettssikkerhet vil være spesielt dramatiske skulle lovforslaget bli innført. I lovforslaget nevnes ikke voldtekt med et ord. Samtidig har zina fått en bred definisjon: "sexual intercourse between man and a woman, who are not married to each other and such intercourse did not come with the meaning of wati syubhah"<sup>30</sup> (Kamali: b: 123). Når det gjelder bevisgrunnlag for å anklage en kvinne for å ha begått zina står det: "in the case of zina, pregnancy or delivery of a baby by an unmarried woman shall constitute evidence on which to find her guilty of zina and therefore the hudud punishment shall be passed on her unless she can prove to the contrary" (Kamali: 2000: 123). Det er potensiell fare for at voldtekt blir likestilt med zina hvis en slik lov skulle bli vedtatt. En kvinne som er offer for voldtekt kan risikere å bli steinet som straff for en ugjerning hun har blitt offer for, mens voldtektsmannen derimot går fri.

SIS bruker sterke ord i sin kritikk av PAS. De omtaler PAS som ekstremister og religiøse fundamentalister og ser på dem som sine argeste fiender i det malaysiske samfunnet. PAS bruker en like sterk retorikk mot SIS, og kaller dem for "vestlige", "feminister", "vantro" og blasfemiske". Som mange andre NGO grupper forstår SIS PAS som det største hinderet for deres arbeid. PAS framstår som de klareste eksponentene for radikale islamister som vil presse fram regressive lovreformer og frata kvinner og barn viktige rettigheter.

---

<sup>29</sup> Taqlid betyr imitasjon eller etterligning på arabisk. Det er et juridisk uttrykk for å etterligne forbilledlige tolkninger, avgjørelser (Vogt: 1993: 257).

<sup>30</sup> Wati syubhah betyr tilfeller der mannen ved en feiltakelse har samleie med en annen kvinne som han tror er sin kone, eller handlet i den tro at deres ekteskap har vært gyldig (og det ikke har vært det)(Kamali: b: 124).

### **5:1:4 Equity and equality: SIS og andre muslimske kvinneaktivister**

Foley hevder at majoriteten av den muslimske kvinnebevegelsen i Malaysia ikke stiller spørsmålstegn ved de tradisjonelle kjønns- og familiestereotypene i samfunnet. Det gjelder blant annet kvinnegruppene Wanita JIM, Pertiwi og Lembaga Kebajikan Perempuan Islam Malaysia (LKPIIM, Malaysian Muslim Women's Welfare Organisation) (Foley: 2001: 108). Foley hevder årsaken til dette er en kombinasjon av kvinners egen selvsensur, av dominerende kulturelle normer og av strenge politiske myndigheter. Hun trekker frem to konkrete forhold hun mener er avgjørende for hvorfor majoriteten av kvinnegruppene ikke har engasjert seg i arbeid for å analysere kjønnsrelasjoner: Den tradisjonelle forståelsen av familieinstitusjonen innebærer at man aksepterer at menn og kvinner har ulike rettigheter og plikter (Foley: 2001: 109). Hvis kvinnene kritiserer familieinstitusjonen slik den er i dag, kan de å bli anklaget for å være for vestlige av både myndigheter og islamistiske grupper. Slike anklager kan sette dem utenfor de kulturelt aksepterte rammene som ligger til grunn i det malaysiske samfunnet. De ønsker heller ikke å omtales som feminister, fordi begrepet og diskursen assosieres så sterkt med Vesten (Foley: 2001: 109). Kvinnenes selvsensur gjør at de er forsiktige med å uttale seg i temaer som gjelder kvinners seksualitet, homoseksualitet, abort og familiestruktur (Foley: 2001: 109).

Amina Wadud (første kapittel, side 8) viste til at det har vært tre ulike posisjoner i den malaysiske kvinnebevegelsen når det gjaldt kvinnespørsmålet i islam. Den ene hovedgruppen ble representert av islamistiske, mannsdominerte bevegelser, den andre hentet sine argumenter fra en sekulær diskurs om kvinners rettigheter, mens den tredje gruppa var representert av SIS (Wadud: 2007: 117).

Kvinner som er engasjert for kvinners rettigheter i den førstnevnte gruppen kan defineres som likeverdsaktivister (Foley: 2001: 154). Likeverdsaktivister definerer kjønnsrollene som asymmetriske. Det vil si at de ikke utfordrer det dominerende synet på kjønnsroller i den islamske diskursen der mannen er overordnet kvinnen. Kjønnene har separate plikter og rettigheter som er naturgitte eller "naturlige". På den annen side vektlegger de likeverd mellom kjønnene (Foley: 2002: 156). Menn og kvinner blir forstått som forskjellige men komplementære og har separate plikter og rettigheter. Likeverdsaktivistene hevder at kvinner har spesifikke universelle og evige egenskaper, og at deres primærroller i

livet er å være mor og hustru (Foley: 2001: 154). Kvinner kan gjerne være ledere i et politisk eller religiøst parti, men de er underordnet mannen i husholdningen.

Pieterella van Doorn-Harder har forsket på temaene kvinner og religion, minoritetskultur og menneskerettigheter i muslimske land. I boken "Women Shaping islam. Rereading the Qur'an in Indonesia" gir hun et eksempel på den nevnte posisjonen: Under et møte i den nest største islamske kvinnebevegelsen Nahdlatul Ulama (NU)<sup>31</sup>, argumenterte lederen, *kias*, for at det ikke fantes grenser for hvor langt kvinner kunne komme i arbeidslivet og karrieren. Men da noen av kvinnene mente at kvinner burde ha lov til å nekte sin mann samleie hvis hun var sliten eller syk, mente den kvinnelige lederen at kvinner ikke hadde denne retten i islamsk lov. Eksemplet viser hvordan premissene er helt ulike for kvinner i den offentlige og den private sfæren. Likeverdsaktivistene ønsker å oppnå anerkjennelse for kvinner innenfor de islamske rammer som eksisterer i dag. De gjør ikke nytolkninger av de hellige tekstene (ijtihad), men utfører seleksjon av allerede eksisterende tolkninger (taqlid).

SIS står på sin side ikke bare for likeverd mellom kjønnene, men også for likhet i rettigheter og plikter. I motsetning til likeverdsaktivistene tar likhetsaktivister til orde for nytolkninger (ijtihad) av de hellige tekstene, slik vi i oppgaven ser SIS og Amina Wadud gjøre. De har en felles forståelse, og kritikk, av at menn har vært enerådende eller i hvert fall i høyeste grad dominerende i de islamske tolkningstradisjonene, og mener det er avgjørende å få kvinneperspektiver inn i tolkningene i islam (Foley: 2001: 231). Likhetsaktivistene er åpne for at det kan finnes ulikheter mellom kjønnene, uavhengig om det beror på biologiske eller kulturelle årsaker, men hevder dette ikke gir grunnlag for at kvinner og menn skal ha definerte ulike roller og rettigheter i livet. Kvinner selv skal kunne definere og velge hvilke roller de skal ha. De mener at det ikke finnes noen "naturgitte" forskjellige roller for kvinner og menn, med unntak av når det gjelder reproduksjon og kvinners evner til å føde barn.

Likhetsaktivistene stiller krav om at det settes likhetstegn mellom kvinnerettigheter og menneskerettigheter i kraft av at kvinner er mennesker og har rett på de samme rettigheter som menn (Foley: 2002: 156) (Jmf memorandum om CEDAW formulert og undertegnet av SIS og flere andre muslimske kvinnegrupper i 2008). Selv om deres synspunkter på kvinnerettigheter er i overensstemmelse med FNs internasjonale menneskerettighetene, understreker likhetsaktivister at deres utgangspunkt og forankring er Koranen og ikke de

---

<sup>31</sup> I Indonesia heter de to ledende muslimske bevegelsene Nahdlatul Ulama og Muhammadiyah. Medlemstallet er på henholdsvis 20 millioner og 30 millioner. De er de største muslimske bevegelsene også etter internasjonal målestokk (Doorn-Harder: 2007).

internasjonale menneskerettighetene. Allikevel er de åpne om at de henter inspirasjon både fra feministiske tilnærminger innen andre religiøse tradisjoner (som kristne og jødiske feministiske teologer), vestlig feminisme og FNs internasjonale menneskerettigheter.

Da Foley publiserte sin doktoravhandling i 2001 hevdet hun at SIS utmerket seg som den eneste kvinnegruppa i Malaysia som er engasjert i likhetsdiskursen:

”When speaking of women working towards establishing equality within Islam one group comes in to mind- Sisters in Islam (SIS). SIS are the only group I have been able to identify who are engaging with an equality discourse, there are also some individuals, such as academic Maznah Mohamad, but they are few....” (Foley: 2002: 157).

I 2005 omtale Hefner et tv intervju der et sentralt medlem i SIS, Ruzana Udin, hevdet at SIS fortsatt var den eneste gruppen i Malaysia som kjempet for muslimske kvinners rettigheter og likebehandling innenfor islamske rammer (Hefner: 2005: 252). Allikevel har situasjonen endret seg en hel del fordi SIS har utviklet et bredt nettverk med andre grupper: De står derfor sjelden alene bak krav om reform av den islamske loven. Dette behøver ikke bety at flere kvinneaktivister deler SIS’ oppfatning av likhet og rettferdighet i islam enn tidligere, men like gjerne at SIS har funnet ut at de står sterkere i allianser med andre kvinnegrupper, enn om deres lovforslag representerer en isolert stemme. Til tross for ulik overordnet forståelse, kan de enes i enkeltsaker. I følge Cassandra Balchin, som er frilance forsker og aktiv i nettverket Women Living Under Muslim Laws (WLUM), har islamske kvinneaktivister i flere muslimske land erfart at det er en effektiv strategi at kvinnegrupper og individer går sammen og skaper en bredere plattform for sine krav (Balchin: 215).

## **Polygami i den islamske familielovgivningen**

### **5:2:1 Polygami og rettferdighetsprinsippet i Koranen**

Vers 4:3 og 4: 129 er de eneste versene i Koranen som eksplisitt tar opp temaet polygami.

4:3 ”Hvis dere er redde for ikke å gjøre rett mot de foreldreløse, ta til ekte det som passer dere av kvinner, to, tre eller fire. Men hvis dere er redde for ikke å kunne gjennomføre full likhet, så nøy dere med én, eller med deres slavinner. Det er det mest nærliggende for å unngå å gjøre urett.” (Oversettelse Einar Berg)

4:129 ”Dere vil ikke være i stand til å behandle deres hustruer likt, hvor meget dere enn forsøker å holde på det....” (oversettelse Einar Berg)



I følge Kamali verserer det ulike tolkninger av det arabiske begrepet ”’adl” (rettferdighet) som opptrer i vers 4:3 ” og sure 4:129 “. Ulike holdninger til polygami i islam handler gjerne om hvordan en forstår begrepet ‘adl i disse to versene (Kamali: 2000: 59).

Kamali baserer sine tolkninger på hvordan ‘adl, eller rettferdighet, blir brukt i det siste verset og gir det en generell betydning. Han forklarer at flere islamske jurister mener at ‘adl har to forskjellige betydninger i de to versene: i det første verset gjelder rettferdighetsbegrepet håndgripelige og materielle målbare størrelser. I det siste verset derimot viser det til indre følelser og kjærlighet. Kamali understreker at det ikke fremkommer i noen av versene noen nærmere redegjørelse for hva rettferdighetsbegrepet inneholder og mener at det er lite sannsynlig at Koranen har en todelt forståelse av rettferdighetsbegrepet. Derfor bør begrepet ‘adl forstås i sin generelle form der det oppstår i Koranen hevder han.

I følge Kamali har man i dag to ledende tolkningstilnærminger når det gjelder sharialover om polygami. 1) Den første går ut på å gjøre polygami vanskelig å gjennomføre ved å legge rekke juridiske hindringer i veien for praksisen. 2) Den andre tilnærmingen er å ikke vektlegge rettferdighetsprinsippet i versene juridisk sett, og legge til rette for inngåelse av polygame ekteskap. Majoriteten av islamske jurister har inntatt dette siste standpunktet. De lar spørsmålet om rettferdighet være et anliggende som vurderes av ektemannen alene, og som ikke avgjøres juridisk av en shariadomstol (Kamali: 2000: 60). Den største forskjellen i de ulike tolkningene av vers 4:3 og 4: 129 dreier seg i stor grad om hvem som skal ha ansvaret for å måle eller avgjøre rettferdigheten i et polygamiekteskap: ektemannen eller shariadomstolen. Vi skal se på noen eksempler på moderne reformer av sharialover om polygami i ulike muslimske land, før vi retter oppmerksomheten mot syriahbestemmelser i Malaysia og SIS sine reformforslag med hensyn til polygami.

### **5:2:2 Polygami etter reformer i ulike muslimske land. Eksempler.**

I Tunis er polygami forbudt, og dømmes under straffeloven med fengsel i ett år eller bøter på 240.000 franc. I Irak kan en mann gifte seg med mer enn en kvinne hvis han har fått godkjennelse av domstolen (Kamali: 2000: 63). Også i Syria er mannen pålagt å søke domstolen om lov til å inngå polygamiekteskap. I Egypt har en kone rett til å søke om skilsmisse hvis ektemannen gifter seg med en kone til (uavhengig om hun har supplert dette som en betingelse i ekteskapskontrakten (taklik). Kvinnen mister retten til skilsmissen ett år

etter at det nye ekteskapet er inngått (Kamali: 2000: 63). I Jordan er det ingen spesifikke betingelser for polygami, men kvinner har mulighet til å legge til et punkt i ekteskapskontrakten om rett til juridisk skilsmisse hvis mannen ekter en kvinne til, uten samtykke fra sin eksisterende kone (Kamali: 2000: 63). I Marokko der man innførte omfattende reformer i den islamske familielovgivningen i 2004, Mudawwana<sup>32</sup>, er det også opp til shariadomstolen om mannen får godkjent et polygamiekteskap. Praktiseringen av polygami reguleres ved at mannen må ha samtykke fra sin første hustru, og bevise for en dommer at han kan behandle alle/begge hustruer rettferdig og likt. Dommerens holdninger vil altså ofte være avgjørende. Noe av årsaken til at polygami så sjelden forbys i den kodifiserte islamske familielovgivningen er at praksisen er eksplisitt omtalt i de nevnte koranversene (4:3 og 4:129). Det er sannsynlig at Koranen ikke forbyr polygami. Derfor legges det heller reguleringer på polygami som gjør det vanskeligere å praktisere (som i Marokko), enn forbud som i Tunis.

### **5:2:3 Den malaysiske syariahlovgivningen om polygami**

Den sivile lovreformen som omhandlet ekteskap og skilsmisse i Malaysia, ”Law Reform (Marriage and Divorce) Act 1976” omfattet den sivile familielovgivningen og var ikke gjeldende for den malaysiske og muslimske delen av befolkningen. Reformen vedtok forbud mot polygami for ikke-muslimer. Etter den islamske familielovgivningen var det fortsatt tillatt å praktisere polygami for muslimske menn. Siden den sivile lovreformen av 1976 forbød polygami, har praksisen i stadig økende grad blitt forbundet med islam i Malaysia. Siden sent på 1970 tallet har det vært flere forsøk på å redusere eller forby praktiseringen av polygami også blant muslimer i Malaysia. Kritikken har blitt møtt fra konservativt muslimsk hold med anklager om å være antiislamsk, blasfemisk eller vestlig influert. Anklager om å være påvirket av Vesten er en retorikk som effektivt brukes både av staten og radikale islamister for å kneble liberale motstandere (SIS: 2002: i).

Moderne reformer av syariahlover om polygami ble introdusert i ”Islamic Family law (IFL) (Federal Territory), Act 1984”. I henhold til de nye reformendringene skulle fem betingelser ligge til grunn før domstolen godkjente et polygamiekteskap: 1) at det

---

<sup>32</sup> I 1957-58 etter at Marokko vant sin selvstendighet fra den franske kolonimakten, utviklet marokkanske myndigheter den første kodifiserte, samlede familieretten for Marokko: Mudawwanat al-ahwal al-shakhsiyya, bedre kjent som mudawwana (Mir-Hosseini: 2000: 26).

eventuelle ekteskapet var ”rettferdig og nødvendig”, 2) søkeren måtte ha de finansielle forutsetningene for å forsørge to eller flere koner og husholdninger, 3) samtykke fra den eksisterende kona, 4) Søkeren måtte evne å behandle konene rettferdig og gi dem lik behandling, og ekteskapet må ikke føre til darar syar’i<sup>33</sup> for den eksisterende kona (eller de eksisterende konene)<sup>5</sup>) At det eventuelle ekteskapet verken direkte eller indirekte senker levestandarden til den eksisterende kona (Kamali: 2000: 64).

Betingelsen om at ekteskapet måtte være ”rettferdig og nødvendig” baserte seg på om den første kona var steril, hadde et fysisk lyte, fysisk ikke var i stand til å ha samleie, motsatte seg å utføre plikter i ekteskapet, eller led av en sinnssykdom. Betingelsen førte til at avgjørelsen for om en mann kunne gifte seg med en kone til ikke lenger var mannens, men domstolens ansvar. I reformen fra 1984 kommer det tydelig frem at domstolen skal vektlegge den eksisterende konas forståelse av situasjonen, og at rådføring med henne vil være viktig når dommeren skal avgjøre ektemannens karakter og evne til å behandle flere koner rettferdig og likt (Kamali: 2000 65).

Til tross for at den føderale lovreformen fra 1984 følges i de fleste delstater i Malaysia, med unntak av delstatene Perak, Kelantan og Terengguan<sup>34</sup>, er det i flere delstater gjort lovendringer. Disse har gått i motsatt retning av den opprinnelige intensjonen ved reformene fra 1984, som var å gi kvinner og barn mer rettigheter (Kamali: 2000: 66). I 1994 tilføyde man i de føderale territorier<sup>35</sup> hele 39 lovtilføyninger. Det har resultert i at menn kan inngå polygamiecteskap uten noen form for godkjennelse fra domstolene og uten samtykke fra den første kona (Kamali: 2000: 68). Kritikere har kalt lovendringene regressive. SIS hevder at endringene har ført til at polygami fremstilles som den muslimske mannens rett. De har gjort det praktisk og sosialt sett enklere for menn å gifte seg med flere kvinner. I 1985 ble det i delstaten Selangor avdekket 350 ulovlig inngåtte polygamiecteskap, av disse ble 82 godkjent. I 1996 hadde antall ulovlig inngåtte ekteskap økt til 410 (SIS viser ikke til

---

<sup>33</sup> darar syar’i betyr å forvolde noen skade under syariah, med hensyn til religion, liv, kropp, sinn, moralsk integritet eller eiendom. I denne forbindelse betyr det at ektemannen kan ikke inngå et nytt ekteskap hvis dette på noen måte kan skade den eksisterende kona (Kamali: 2000: 64).

<sup>34</sup> I Kelantan gjelder ”The Kelantan Islamic Family Law Enactment 1983” som uten å gjøre rede for noen spesifikke betingelser sier: ” No male person shall marry another woman at any place while he is married unless he has obtained a prior written consent of the Court of Qadhi” (Kamali: 2000: 65) I Terengguan og Perak gjelder lovgivning som gir det samme utfallet som i Kelantan.

<sup>35</sup> Kuala Lumpur og Labuan.

ytterligere kilder som kan verifisere disse opplysningene). SIS mener økningen henger sammen med at strafferammen for lovbruddet er for lav (SIS: 1996: 3).

### **5:3:1 SIS - forslag til reform av polygamilovgivningen**

I 1996 formulerte SIS i samarbeid med the Association of Women's Lawyers (AWL) et memorandum om polygami til myndighetene. Bakgrunnen for dette var en pågående debatt i Malaysia om å styrke familieinstitusjonen og familieverdiene. Intensjonen med memorandumet var å komme med ulike lovforslag som bedre kunne ivareta kvinners og barns rettigheter når det gjaldt lover og reguleringer for polygami: "we hereby propose several amendments and suggestions to the laws and regulations on polygamy to ensure that justice is done to women and children as envisaged by the Qur'an." (SIS: 1996:1).

SIS mener at det som har blitt regnet som menns rettigheter i et patriarkalsk samfunn ikke har røtter i Koranen, men er tuftet på kultur og tradisjon. De mener den økte toleransen for polygami blant muslimer i Malaysia er et utslag av at slike patriarkalske kulturelle forestillinger har fått prege det islamske lovverket. SIS mener at islam er en frigjørende religion for kvinner, og hevder at de finner støtte for sitt syn i Koranen: (se side 80).

### **5:3:2 SIS' tolkning av Koranens ord om polygami**

I følge SIS er betydningen av vers 4:3 i Koranen (se avsnitt 5:2:1) at en mann ikke skal gifte seg med flere enn en kvinne hvis man frykter han ikke vil evne å behandle dem rettferdig og likt. SIS forstår intensjonen i vers 4:3 som at det ligger en restriksjon og ikke en rettighet i det å praktisere polygami. De mener at verset må leses i lys av sin historiske kontekst: Verset ble åpenbart for Profeten Muhammad etter slaget ved Uhud der mange muslimske menn mistet livet, og etterlatte seg mange enker og fedreløse barn (SIS: 2004a: 3). SIS mener hensynet til de etterlatte kvinnene og barna var den avgjørende faktoren for at Profeten i det hele tatt tolererte den preislamske polygamipraksisen. SIS forstår restriksjonen om maksimum fire koner som at det monogame ekteskapet er det egentlige koranisk ideal: polygami skal kun tolereres i spesielle situasjoner der hensynet til kvinner og barn står i første rekke. SIS lar være å kommentere den siste delen av neste setning i vers 4:3: "Men hvis dere er redde for

ikke å kunne gjennomføre full likhet, så nøy dere med én, eller med deres slavinner”. Vi ser at SIS utelukker det mest problematiske ved verset, de velger å ikke kommentere det overhodet. I stedet ser de bort fra det og tilpasser verset sine egne synspunkter.

De som forsvarer polygami tar i følge SIS ikke utgangspunkt i rettighetene til kvinner og barn, men behov og rettigheter hos menn. SIS hevder at mange muslimer forstår polygami som en praksis som er ment å dekke menns begjær og behov, og unngå at han forårsaker zina, men at dette strider både med Koranens ord og med den islamske familielovgivningen i Malaysia:

” Nor do the laws of Malaysia recognize lust as a condition for polygamy. Islam teaches self-control, self-discipline and self-purification. The solution to an immoral society whether in the West or in the Muslim world is not polygamy. If this was so, one would see the end of adultery, rape, incest and prostitution and other such ills and crimes in Muslim countries or among Muslim men wherever they are.” (SIS: 1996: 2).

SIS er sterkt kritiske til at fokuset på rettferdighet er så fraværende i forbindelse med polygami, til tross for at dette vanligvis så sterkt blir vektlagt i islam. Et av kriteriene for at syariahdomstolene i Malaysia skal godkjenne et polygamiektenskap er at det er ”basert på rettferdighet”. SIS skriver at et polygamiektenskap ikke kan karakteriseres som rettferdig så lenge det ikke tas hensyn til den eksisterende kona ved avgjørelsen. Som følge av lovtilføyninger og endringer har nemlig det blitt situasjonen for muslimske kvinner i Malaysia i dag:

” ...those who advocate polygamy have often cited that there is nothing in the Qur’an nor the Sunnah of the Prophet that requires a Muslim husband to seek his wife’s consent before he takes a second wife. Therefore there is no need for the existing wife to be consulted, nor for her consent to be obtained. “ (SIS: 1996: 1).

SIS’ oppfatning er at et forbud mot polygami i dagens Malaysia vil være i overensstemmelse med Koranens ord. Når det allikevel er lov å inngå polygamiektenskap, understreker de at det er kvinner og barns, ikke menns, rettigheter og behov som må veie tyngst. Det generelle kravet om sosial rettferdighet i islam må også gjelde i forbindelse med polygamiektenskap, og omfatte også hensynet til konene og barna som berøres av at mannen gifter seg med flere. Videre skal vi se mer konkret på hvilke reformforslag SIS har reist når det gjelder polygami.

### 5:3:3 Betingelser for å få godkjent polygamiecteskap Forslag til endringer.

Etter islamsk familielov i Malaysia er det nå fire betingelser som må være oppfylt før syariahdomstolen kan gi sin godkjennelse av et polygamiecteskap<sup>36</sup>. De fire betingelsene er: a) at ekteskapet er rettferdig og nødvendig, b) at han har de økonomiske ressursene, c) at han vil behandle sine koner likt og d) at et nytt ekteskap ikke vil skade den eksisterende kona, verken psykisk eller fysisk. SIS skriver at syariahdommere har en tendens til å vektlegge mannens økonomiske ressurser til å underholde to husholdninger, fremfor de tre andre betingelsene, når de skal avgjøre om ektemannen er skikket til å inngå et polygamiecteskap. SIS mener at alle betingelsene må oppfylles for at et polygamiecteskap skal kunne godkjennes.

a) SIS vil ha gjeninnført en femte betingelse som var med i lovgivningen fra 1984, men som ble fjernet i 1994. I lovreformen i 1984 ble det vedtatt at den økonomiske levestandarden for den første kona og barna ikke skulle forringes av at ektemannen inngikk et nytt ekteskap. Konkret mener SIS dette kan gjennomføres ved at retten beordrer en garanti for at den eksisterende kona og barna vil bli forsørget. Dette må skje før mannen registrerer et nytt ekteskap. Hvis han velger å ikke registrere det polygame ekteskapet skal den eksisterende kona kunne søke syariahdomstolen om underholdsbidrag og en del av harta sepencarian<sup>37</sup> (SIS: 1996: 3). SIS mener også at eiendom og formue bør fordeles før et nytt ekteskap inngås:

” We strongly feel that it is unjust for a wife who has struggled together with her husband to uplift their standard of living to be subsequently deprived of enjoying the just fruits of her harbor and sacrifice when her husband marries another woman.” (SIS: 1996: 3).

b) I følge SIS er det vanlig praksis at kvinner trues av ektemannen med skilsmisse hvis de ikke gir sitt samtykke foran en dommer til at ektemannen gifter seg med en kone til. I slike tilfeller kommer ofte kvinnen fortvilet tilbake til domstolen og forteller at hun ble presset til å gi sitt samtykke. Når polygami etter malaysisk lovgivning ikke er en gyldig grunn for skilsmisse, blir kvinner nødt til å fortsette å leve i polygamiecteskap selv om det for dem er et ulykkelig ekteskap. SIS foreslår at dommeren må rådføre seg med den eksisterende kona for å vite om hun frivillig går inn for å leve i et polygamiecteskap, og for å få grundigere rede for mannens karakter og rettferdighetssans (Kamali: 2000: 71). Det bør heller ikke være mulig å få godkjennelse for et polygamiecteskap kun på bakgrunn av en muntlig deklarasjon

---

<sup>36</sup> I henhold til de lovendringene som ble vedtatt i de Føderale Territorier i 1994.

<sup>37</sup> Harta sepencarian viser til den felles opparbeidede formue eller eiendom mellom partnere i et ekteskap.

fra søkeren hvor han lover at han vil behandle sine hustruer likt og rettferdig (jamfør lovgivningen i Kelantan) mener SIS. Søkeren må fremlegge spesifikke dokumenter om sin økonomiske situasjon og sørge for ansvarlige vitner som kan bekrefte at han har god karakter, og at han har evner til å behandle flere koner rettferdig og likt slik at ekteskapet ikke vil skape darar syari'e for den første kona.

c) En av betingelsene for at mannen skal få godkjent et polygamieekteskap er at det polygame ekteskapet er "rettferdig og nødvendig". SIS foreslår at det må bli obligatorisk for søkeren i omfattende grad å vise til både sin økonomiske situasjon, og kunne dokumentere for at ekteskapet er "nødvendig". Mannen må fremvise dokumenter som gjør rede for hans inntekt, skatteutgifter og annen gjeld og formue, samt den eventuelt kommende konas finansielle situasjon. Han må også kunne legge frem medisinsk dokumentasjon for dommeren som beviser "nødvendigheten" av et nytt ekteskap (Kamali: 2000: 72). I den malaysiske lovgivningen av 1984 begrenser disse kriteriene seg til; at den første kona er steril, at hun har et fysisk lyte, nekter å utføre sine ekteskapelige plikter, eller at hun har en sinnslidelse (Kamali: 2000: 72). Kodifisert islamsk lovgivning baserer seg hovedsakelig på klassisk fiqh<sup>38</sup>, hvor vitnesbyrd er det vanligste grunnlaget for bevisførsel. Tilsvarende er ofte ikke medisinsk dokumentasjon gyldig som bevismateriale. Generelt ønsker SIS at syariahdomstolene i større grad skal kreve, og ta hensyn til, medisinsk dokumentasjon som bevisgrunnlag (Dette er særlig problematisk når det gjelder anmeldelser av voldtekt hvor det er vanlig at man krever fire mannlig vitner for å bevise ugjerningen.)

d) For at retten skal kunne forsikre seg om at de involverte kvinnene vet hvilke konsekvenser det vil få å leve i et polygamieekteskap, foreslår SIS at kvinnene skal møtes i retten før en dommer kan gi en godkjennelse av polygamieekteskap. I følge SIS er det i dag mange tilfeller der menn reiser over delstatsgrenser og gifter seg med en ny kone uten å gjøre noen av konene oppmerksomme på at de lever i et polygamieekteskap. Dette vil kunne forhindres med en ny lovbestemmelse. I dag er det ingen lover som sier at mannen er pliktig å informere noen av sine koner om at han allerede er gift, eller at han har giftet seg på nytt. Det finnes heller ikke noe nasjonalt dataregister hvor kvinner kan undersøke om deres fremtidige/nåværende mann allerede er gift med en annen. SIS foreslår at det må oppføres et dataregister der alle ekteskap registreres, hvor kvinner kan søke, og få rede på, om deres kommende ektemann er gift allerede. Situasjonen i dag er slik at hvis en kvinne vil undersøke

---

<sup>38</sup> Islamsk rettsvitenskap. Vitenskapen om sharia (Vogt: 1993: 255).

om en mann er gift med en annen kone må hun kontakte syariahdomstoler i hver eneste delstat for å få rede på om mannen har et registrert ekteskap der (det vil si fjorten ulike domstoler).

## **5:4 SIS' forslag til reform av skilsmisellovene**

I samarbeid med the National Council for Women's Organisations (NCWO) formulerte SIS i 1997 "Memorandum on Reform of the Islamic Family Laws and the Administration of Justice in the Syariah System in Malaysia"<sup>39</sup>. Lovforslagene fra SIS gjelder skilsmisse og ekteskapskontrakt, men også mer generelle administrative forhold i syariahsystemet som har stor betydning for kvinners rettigheter i ekteskapet.

Et utgangspunkt for memorandumet var at mange muslimske kvinner klaget over hvordan de ble behandlet under det malaysiske syariahsystemet. Til tross for at både tidligere statsminister Mahathir og andre fremtredende skikkelser i offentligheten i Malaysia tok til orde for at kvinners rettigheter skulle styrkes, mente SIS at det hadde blitt ord uten handling. Dette har i sin tur ført til at kvinner har utviklet en mistillit til at syariahsystemet kan gi dem en rettferdig behandling (SIS: 1997: 1). SIS trekker frem skilsmisse og saker som gjelder underholdsbidrag, eller bestemmelser om forsørgelse, som de områdene der kvinner i størst grad møter hindringer i systemet. SIS skriver at den malaysiske islamske familielovgivning er blant de mest liberale sammenlignet med andre muslimske land når det gjelder kvinners mulighet til å ta ut skilsmisse<sup>40</sup>. Til tross for dette er det hindringer som gjør at kvinner ikke får tilgang på disse rettighetene:

"In spite of the many enlightened provisions of the law, we hear endless complaints from women that they are not able to access those rights granted to them. Those rights often remain on paper only because of prejudices and weaknesses in the implementation of the law and in the syariah system itself." (SIS: 1997: 1).

Standard taklik (islamsk ekteskapskontrakt)<sup>41</sup> gir kvinnen rett til skilsmisse ut fra tre vilkår: hvis ektemannen forlater henne, hvis ektemannen ikke forsørger henne, hvis ektemannen

---

<sup>39</sup> Dette ble utarbeidet på seminaret "The National Workshop on Reform of Islamic Family Laws and the Administration of Justice in the Syariah System in Malaysia" i januar 1997.

<sup>40</sup> Kvinner kan søke om cerai fasakh (juridisk skilsmisse) ut fra tolv ulike grunner. Se fotnote s. 48.

<sup>41</sup> Jamfør den islamske familielovgivningen fra 1984 i de føderale territorier



utsetter henne for dara syar'ie. Det er i dag ikke noen bestemmelse i denne kontrakten som sier at kvinnen kan ta ut skilsmisse hvis mannen inngår et polygamiektenskap uten hennes samtykke (SIS: 1996: 4).

a) I SIS lovforslag er de samme tre vilkårene for skilsmisse presisert slik: a) at mannen har unnlatt å forsørge kona i en periode over fire måneder, b) at han har forlatt henne en periode over seks måneder, c) enhver handling som forvolder skade på kona (darar syarie). I tillegg ønsker SIS et fjerde punkt d) Partene kan enes om enhver annen skilsmissegrunn, inkludert retten til å skille seg hvis mannen inngår et polygamiektenskap uten hennes samtykke (SIS: 1997: 4).

I følge SIS finnes det en hanbalibestemmelse som sier at paret kan supplere en bestemmelse i ekteskapskontrakten som gir kvinnen rett til skilsmisse hvis mannen gifter seg på nytt uten hennes samtykke. Med andre ord bygger forslaget om å supplere denne bestemmelsen på klassisk hanbalifiqh, og ikke et modernistisk syn. Mannen vil være like pliktig til å følge denne bestemmelsen som de andre bestemmelsene i ekteskapskontrakten. Denne bestemmelsen har blitt innført i den kodifiserte islamske familieloven i Syria, Jordan, Marokko og Egypt til tross for at de islamske autoritetene i disse statene forholder seg til andre lovskoler<sup>42</sup>. Selv i Iran som følger shiaislam har man brukt denne lovbestemmelsen. Forordningen bygger på det islamske prinsippet "talfiq" som åpner for at de islamske lærde kan kombinere tolkninger fra ulike lovskoler (Vogt: 1993: 257). SIS foreslår at par har individuell mulighet til å legge til denne bestemmelsen i en standard taklik kontrakt. Hvis mannen ekter en ny kone vil hans eksisterende kone ha rett til å ta ut skilsmisse. I tillegg mener SIS at kvinnen bør ha krav på en obligatorisk kompensasjon fra mannen hvis han skulle bryte noen av bestemmelsene i ekteskapskontrakten.

b) For at skilsmisserettighetene skal kunne bli reelle, mener SIS at en må forhindre mannens muligheter til å trenere en skilsmissesak. Mens en mann kan uttale talaq<sup>43</sup> og få innvilget skilsmisse umiddelbart, kan en kvinne som ønsker skilsmisse risikere å måtte vente i årevis. Det var tilfellet i saken mellom Mohd. Habibullaj bin Mahmood og Faridah bt. Dato Talib. Fra Farida søkte om skilsmisse fra ektemannen, fordi han hadde utsatt henne for vold og mishandling tok det seks år, fra 1989 til 1995, før hun fikk innvilget skilsmisse i

---

<sup>42</sup> I Syria følges hanafiskolen, i Marokko, Egypt og sørøst Asia (Indonesia og Malaysia) følges Hanbaliskolen og i Iran følges den shiaislamske jafariskolen (Roald: 2004: 81,82,83).

<sup>43</sup> mannens rett til skilsmisse, å forstøte sin hustru (Vogt: 1993: 257)

syariahdomstolen i Selangor. Hun fikk i første instans avslag på skilsmisessøknaden fordi mannen anklaget henne for nusyuz<sup>44</sup>(Kamali: 2000: 90). Til tross for at ektemannen hennes hadde motsatt seg skilsmisse, hadde han i mellomtiden giftet seg på nytt og stiftet ny familie som han nå levde med. I de tilfeller der menn søker skilsmisse i domstolen, er det normal prosedyre at han får denne innvilget i løpet av første høring. Det stiller seg derimot annerledes når det er kvinner som søker (SIS: 1997:1).

Som i eksemplet med Mohd. Habibullaj bin Mahmood og Faridah bt. Dato Talib kan ektemannen trenere saken og sørge for at prosessen strekker seg over flere år. Det er ikke satt noen grense for hvor mange ganger eller hvor lenge domstolen kan utsette å gi endelig svar på kvinners søknad om skilsmisse. Årsaken er ofte at mannen lar være å stille til høring og rådgivning. SIS mener at dommere bør kunne gi kvinner skilsmisse hvis mannen innen en fastsatt tidsperiode trenerer saken ved ikke å møte til avtalte høringer. SIS foreslår at kvinner har krav på skilsmisse hvis mannen har uteblitt fra maksimum tre høringer i løpet av denne perioden (SIS: 1997: 4).

b) I den opprinnelige lovreformen fra 1984 var det bestemt at retten ikke kunne registrere en erklæring av talaq før retten hadde forsikret seg om at det rådet enighet om hva mannen skulle betale i barnebidrag, og om at forhold omkring videre forsørgelse av ekskona, eventuell kompensasjonsbetaling og bostedsforhold for henne var avklart. I 1994 ble det gjort lovendringer som førte til at retten i realiteten kunne godkjenne erklæring av talaq utenfor rettslokalene, så lenge talaq var i overensstemmelse med sharia (SIS: 1997: 2).

Lovtilføyningen har delvis motstridende bestemmelser: Samtidig som retten anså talaq uttalt av ektemannen utenfor rettssalen som ugyldig, kunne dommeren likevel velge å godkjenne det hvis en slik talaq var i tråd med sharia (Hukum Syarak). I praksis ble mannen ilagt en bot av retten, men talaq erklært utenfor rettssalen ble allikevel akseptert som gyldig fordi den ifølge juristene ikke brøt med sharia. Straffen for handlingen ble satt til bøter på maksimum 1000 ringgit eller fengselsstraffer på maksimum fire uker. SIS skriver at: "Few other provisions in law are violated with such impunity and regularity as the divorce provisions under the Islamic Family Law Statues." (SIS: 1997: 2). Derfor mener de at minimumsstraffen for lovbruddet bør heves til 1000 ringitt i bot eller fengsel i fire uker, og maksimum til 5000 ringgit og fengsel i seks måneder. I følge en undersøkelse som ble gjort i regi av Women's Crisis Centre (WCC) i Penang, var det tre ganger så mange ektemenn som uttalte talaq

---

<sup>44</sup> Begrepet skrives nusuz på arabisk. Nusyuz er når en kone uten åpenbare grunner nekter å adlyde sin mann.

utenfor rettssalen uten rettens godkjenning, enn dem som utførte talaq i rettssalen. Strengere straffer vil virke preventive og er nødvendig for å få ned andelen menn som uttaler talaq i utenomrettslige former mener SIS (SIS: 1997: 2).

SIS' krav i memorandum 1997 var at bestemmelsen må tilbakeføres til slik den i utgangspunktet har vært i 1984. Ved å tilbakeføre lovbestemmelsen til slik den var i 1984 ville ikke lenger en talaq uttalt utenfor rettslokalet bli godkjent.

c) I følge den islamske familieloven kan en kvinne skille seg hvis ektemannen bryter noen av vilkårene i ekteskapskontrakten. I praksis har kvinner allikevel vanskeligheter med å få innvilget skilsmisse på dette grunnlaget. I følge SIS er det spesielt vanskelig i de saker der kvinner har blitt utsatt for vold og mishandling, fordi domstolen i mange tilfeller har avvist medisinsk dokumentasjon som kan bevise skadene hun har blitt påført. Derimot har domstolen stilt krav om at hun må kunne vise til to mannlige vitner til mishandlingen. Det følgende sitatet eksemplifiserer hvilke hindringer kvinner kan risikere å møte i syariahsystemet:

”In one case cited in the WCC research, the judge declared that the wife was nusyuz because she had left the marital home during her iddah period<sup>45</sup>. The plaintiff who had applied for cerai taklik on the grounds that her husband had abused her and had not provided her with maintenance. In addition to being a drug addict who had been imprisoned, the judge denied her the divorce and ordered her to return to her husband and to be obedient to him! This, at a hearing where the husband not even bothered to make an appearance. What was the basis of the judge's decision is anyone's guess”. (SIS: 1997: 2)

SIS fremmer tre lovendringer som kan bedre kvinners rettigheter. For det første skal retten akseptere politirapporter og medisinske journaler som legitimt bevismateriale. For det andre skal kvinner få innvilget skilsmisse hvis mannen har vært borte i en periode på minimum tre måneder. Og for det tredje skal kvinner få umiddelbart innvilget skilsmisse, hvis hun kan vise til to vitner, som kan bekrefte at ektemannen hennes har unnlatt å forsørge henne i en gitt periode som er fastsatt i taklik avtalen (SIS: 1997: 4). SIS skriver at disse to vitnene enten kan være kvinner eller menn. Etter islamsk lovgivning i Malaysia teller to kvinners vitnesbyrd det samme som en manns.

---

<sup>45</sup> Iddah perioden er den tiden en kvinne må vente før hun kan gifte seg igjen, enten ved ektemannens dødsfall eller ved skilsmisse. Ved dødsfall er denne perioden satt til fire måneder og ti dager, ved skilsmisse er den tre måneder (jmf vers 2: 228 og 2: 238 i Koranen). En graviditet i denne perioden vil knyttes til den tidligere ektemannen (Esposito: 2003: 132).

d) Når det gjelder SIS sin forståelse av det islamske prinsippet om nusyuz skiller de seg klart fra klassisk fiqh, og majoriteten av islamske lærde som bruker begrepet om situasjoner der en hustru uten videre grunnlag motsetter seg å utføre plikter eller ønsker fra ektemannen. SIS forklarer hvordan de mener begrepet nusyuz bør forstås:

” In Islamic jurisprudence, nusyuz pertains to the conduct of both spouses, and not just the wife. The Qur’an itself talks about nusyuz by the husband (4: 128) and nusyuz by the wife (4:34). Syed Qutb in his book In the Shade of the Qur’an defined nusyuz as “disruption of marital harmony by either spouse.

Section 59(2) however, defines nusyuz as a situation when a wife” unreasonably refuses to obey the lawful wishes or commands of the husband..” (SIS: 1997: 4).

SIS mener at nusyuz skal omfatte både kvinner og menn. I klassisk fiqh defineres nusyuz som når en kone er ulydig mot sin mann, og nekter å følge hans ordre, eller utføre sine ekteskapelige plikter. SIS foreslår at man bør redefinere termen nusyuz til å gjelde både kvinner og menn. Videre foreslår SIS at det skal føyes til en lovbestemmelse om at mannen også kan bli dømt for nusyuz hvis han unnlater å utføre sine ekteskapelige plikter (SIS: 1997: 4). SIS mener at straffen for et slikt lovbrudd bør være maksimum 1000 malaysiske ringitt og/eller seks måneder fengsel. To sider ved SIS sitt forslag er verdt å merke seg: for det første gjør ikke SIS leseren oppmerksom på at de står i et lite mindretall når det gjelder forståelsen av begrepet nusyuz. For det andre foreslår de ikke å fjerne bestemmelsen om nusyuz, men derimot at både menn og kvinner skal stilles overfor samme krav.

## 5:5 SIS' forslag til reformer av rettsadministrasjonen.

a) I dag er det slik at taklik (den islamske ekteskapskontrakten) varierer fra delstat til delstat. I delstaten Perak eksisterer det ingen standard taklik i det hele tatt (SIS: 1997: 2). SIS foreslår at det bør innføres en felles standardisert taklik for alle Malaysias delstater. At det ikke finnes en felles lovgivning for hele føderasjonen gjør at mannen kan velge å forholde seg til den lovgivningen som passer hans interesser best hevder SIS:

”Thus in the case of Aishah Abdul Rauf vs Wan Mohd Yusof Wan Othman, the defendant was able to circumvent the decision of the Selangor Syariah Appeal Committee<sup>46</sup> which rejected his application to marry another woman by simply crossing to the State of Terengganu to get married. Not only does the Selangor decision have no jurisdiction in another state, Terengganu’s polygamy laws do not require the permission of the first wife, and the applicant does not have to fulfill any specific conditions before permission is given. The decision is totally left to the discretion of the judge. “ (SIS: 1997: 1).

Dette tilfellet er ikke enestående i følge SIS. Fordi det ikke er mulig å straffeforfølge den dømte (i syariahsystemet) over delstatsgrensene, kan en mann som har fått avslag på søknad om polygamiektenskap simpelthen krysse grensene til en annen delstat som for eksempel Terengganu (som ikke stiller betingelser for muslimske polygamister) for å gifte seg. En fraskilt mann kan unngå å betale både barnebidrag og underholdsbidrag til sin fraskilte kone ved å flytte til en annen delstat (SIS: 1997: 1). En syariahdomstol har med andre ord ikke myndighet til å straffeforfølge dømte utenfor delstatens grenser.

SIS foreslår at alle delstater i Malaysia skal følge de samme bestemmelser i den islamske familielovgivningen, som er å finne i den opprinnelige reformen fra 1984. Spesielt viktig er det at delstatene Perak, Perlis, Kelantan og Trengguan som har ført en spesielt kvinnediskriminerende islamsk lovgivning da vil måtte innføre en mer progressiv lovgivning enn den de følger i dag (som følge av alle lovendringer og tilføyninger de har gjort etter 1984). SIS skriver at de finner støtte for en sentralisert eller mer strømlinjeformet islamsk lovgivning i den føderale konstitusjonen:

” Uniformity can be achieved by invoking the power conferred upon the Federal Parliament by Article 76(1)(b) of the Constitution which reads as follows...make laws with respect to

---

<sup>46</sup> For nærmere detaljer om strukturen i lovsystemet i Malaysia les Muhammad Hashim Kamalis bok ”Islamic Law in Malaysia. Issues and Developments”.

any matter enumerated in the State List, but only as follows, that is to say:...(b) for the purpose of promoting uniformity of the laws of two or more states;” (SIS: 1997: 5).

I følge Kamali er det en hake ved SIS’ forslag om å sentralisere den islamske familielovgivningen med støtte i den nevnte lovartikkelen. Selv om man følger denne lovparagrafen og innfører en felles lovgivning, står fortsatt delstatene fritt til å beholde, og fortsette å legge til egne lovendringer og tilføyninger, slik som det er i dag. Intensjonen ved lovreformer som innføres sentralt står i like stor grad i fare for å bli borte. Situasjonen forblir altså den samme. Kamali foreslår å oppfordre myndighetene til å benytte seg av de muligheter som ligger i den føderale konstitusjonens artikkel tre, som gjelder kongens<sup>47</sup> posisjon som symbolsk religiøs leder. Kamali skriver at det er åpning i konstitusjonen for at kongen kan vedta å innføre en felles islamsk lovgivning for alle delstater og det føderale territorium som han er øverste religiøse leder for. Dette kan fungere forbilledlig for andre delstater i landet som kan følge eksemplet og innføre den samme lovgivningen frivillig (Kamali: 2000: 73). Kamalis forslag viser hvor vanskelig det kan være i den malaysiske konteksten å gjøre endringer i lovverket med ulike maktposisjoner, både moderne og tradisjonelle, religiøse og sivile som følger med et multikulturelt postkolonialistisk samfunn.

b) For å sikre borgernes rettigheter trengs det ikke bare like rettigheter etter loven, men også profesjonelle domstoler som kan håndheve loven:

”There must be one standard of justice and administration of justice for all, Muslims and non-Muslims. Muslims cannot be treated as second class citizens and provided with second class service in the name of religion, or rather misinterpretation of religion” (SIS: februar 2001:1).

SIS går derfor inn for å heve syaria-domstolenes status. I de fleste syaria-domstolene er det en prekær mangel på kvalifiserte ansatte. Da SIS skrev memorandumet i 1997 var det kun syaria-domstolen i Kuala Lumpur som kunne skilte med tilfredsstillende krav om kvalifiserte ansatte. Dette har også bidratt til at syaria-domstolene ikke har den samme statusen som sivile domstoler. Mye av grunnen til at syaria-systemet ikke fungerer som det skal i Malaysia, er i følge SIS på grunn av mangelen på ressurser ved domstolene. Konsekvensene av det har blitt at kvinner har fått svekket tiltro til at de vil kunne få hjelp i syaria-systemet, og at mange

---

<sup>47</sup> Kongen i Malaysia er øverste symbolske religiøse leder for His Majesty Home state of Selangor, De føderale territorier Kuala Lumpur og øya Labuan og delstatene Melaka, Penang, Sabah og Serawak. Kongen blir valgt for fem år av gangen og velges blant sultanene i landet.

menn ikke respekterer de lover og regler som gjelder, og bryter dem til fordel for eget forgodtbefinnende (SIS: 1997: 2). SIS tar til orde for en sidestilling av den sivile domstolen og syariahdomstolen hva gjelder status og ressurser. Dette vil bidra til å styrke kvinners rettigheter; hvis syariahdomstolene får flere ressurser vil også ventetiden for de ulike sakene kortes drastisk ned, og høyere kvalifikasjoner og mer kunnskap om kvinnenens situasjon vil skape holdningsendringer.

c)Et godt lovverk er ikke nok for å få slutt på diskriminerende behandling av kvinner. For at kvinner skal kunne nyte godt av en rettferdig lovgivning, må det også iverksette holdningsendringer hos syariahdommere, religiøse embetsmenn og rådgivere hevder SIS. De som arbeider i syariahsystemet må få kunnskap som kan gi dem et mer sensibelt kjønnssyn da majoriteten av deres klienter er kvinner som kommer for å få hjelp til å løse sine problemer.

SIS foreslår også at det i hver delstat bør etableres en uavhengig komité som kan fungere som kontrollinstans eller vaktbikkje og motta klager fra de involverte partene, og hjelpe dem med å oppsøke de riktige instanser. Når det gjelder polygami spesielt, foreslo SIS i 1996 at myndighetene burde engasjere uavhengige organisasjoner til å iverksette omfattende forskningsprosjekter til å undersøke alle sider ved polygami. Slike prosjekter skulle se på hvilken innvirkning polygami har både sosialt, økonomisk, moralsk og emosjonelt på familien som institusjon (SIS: 1996: 5). Dette siste punktet har SIS satt i gang på egen hånd i 2005. Deres prosjekt tar utgangspunkt i deres eget omfattende reformforslag som i dag er under arbeid og ikke er offentliggjort enda. Det står skrevet på deres hjemmeside at forskningsresultatene av undersøkelsene vil bli offentliggjort medio 2008 (per april 2009 har disse resultatene enda ikke blitt offentliggjort).

## **5:6 Avslutning**

SIS er klare på at de plasserer sitt prosjekt innenfor et islamsk rammeverk, og at de forstår islam som en kilde til frigjøring for muslimske kvinner (SIS: 1996:1). Argumentene de bruker i memorandaene handler allikevel først og fremst om sosiale og politiske forhold. De viser til eksempler der kvinner har ventet i årevis på behandling av sin sak i rettsvesenet eller på andre måter åpenbart har blitt diskriminert i syariahsystemet. Og de tar opp forhold ved det malaysiske lovsystemet som kan svekke effekten av positive lovreformer.

Lovendringer er kun tekstmessige endringer, og utgjør bare en liten del av den kampen kvinneaktivister som SIS fører for like rettigheter og plikter for muslimske kvinner. For at lovendringene skal få positiv virkning må sosiale holdninger endres. Men det tar lang tid å endre verdisystemer. Lovendringene er en liten del av en mye større sosial endringsprosess. Dette ser vi et eksempel på i Marokko. Fem år etter reformene av Moudawwana (den kodifiserte islamske familielovgivningen) er mange menn fiendtlig innstilt til loven og prøver å omgå den (Baugè: 2008). Til tross for at den nye Moudawwana vedtok en nedre aldersgrense for inngåelse av ekteskap for jenter til 18 år, har fattigdom drevet foreldre til å be om dispensasjon fra loven. 8 av 10 slike søknader blir innvilget etter dommerens vurdering i følge Faouzia Assouli, generalsekretær i Den demokratiske ligaen til forsvar for kvinners rettigheter (la Ligue democratique de defense des droits des femmes) i Casablanca. Advokaten Zahia Ammoumou uttaler at mange dommere lar være å anvende loven, enten fordi de er fiendtlig innstilt mot den, eller fordi de ikke har kunnskap om den gjennom utdannelsen sin (Baugè: 2008). Lovreformene er derfor nødvendige, men langt fra tilstrekkelige forutsetninger for å styrke kvinnes rettigheter.





## 6 SIS' situasjonsoppfatning og koranforståelse

### SIS' syn på den aktuelle situasjonen.

#### 6:1:1 En forsvarskamp: "A rising tide of conservatism and extremism"

"The Islamic resurgence that has engulfed most Muslim countries today has thrown forth different levels of tension and competing ideologies within these societies: what Islam, whose Islam? Very often, it is the status and rights of women that have become the first casualty in this battleground. The struggle for equality and justice for Muslim women must therefore be placed within the context of women living in Muslim societies where Islam is increasingly shaping and redefining our lives. Very often, it is the Muslim women who are targeted to reflect society's renewed commitment to the faith in ways that are often discriminatory and oppressive" (Anwar: 2007: 1).

Det grunnleggende utgangspunkt for SIS er at islamske kvinneaktivister står i en defensiv situasjon. Det er ikke reformislam og progressiv islamsk feminisme som setter dagsorden, heller ikke omseggripende menneskeretter i en globalisert verden. Tvert i mot er situasjonen ifølge SIS preget av en truende tidevannsbølge av offensiv islamsk ekstremisme (Anwar, Othman: 2005: 203). Dette står for SIS som realiteten i dag og begrunner hvorfor muslimske kvinner spesielt, men også muslimske menn, må kjempe for kvinnes rettigheter før det er for sent.

Innledningsvis vil vi se på hvilke årsaker SIS mener ligger til grunn for den såkalte islamistiske "tidevannsbølgen", hvorfor SIS sin kamp er så viktig, og hvilket ansvar de mener hviler på deres medsøstre i denne kampen for muslimske kvinners rettigheter. I følge SIS har kvinnegruppene i den muslimske verden til felles at de er presset mellom ulike politiske og sosiale grupperinger, som konkurrerer om statlig og politisk makt og kontroll. Ofte er disse konkurrerende fraksjonene sekulære myndigheter på den ene siden og på den andre siden islamistiske opposisjonspartier eller bevegelser (Anwar, Othman: 2005: 196).

### **6:1:2 Demokratisering fører også til udemokratiske bevegelser**

I følge SIS vokste islamsk konservatisme og ekstremisme (SIS veksler på å bruke disse begrepene om de samme grupperingene) frem samtidig med at muslimske stater oppnådde politisk selvstendighet og gjennomgikk demokratiseringsprosesser. Kravet om demokratisering har oppstått i samfunn som i utgangspunktet ikke er preget av noen demokratisk kultur, hevder SIS. Samtidig som dette skjer, åpnes landene for konkurranse utenfra, fra verdensøkonomien. Dette bidrar til store samfunnsomveltninger som befolkningen må forholde seg til, og det skaper grobunn for politisk islamisme og islamsk ekstremisme. Altså parallelt med at stater gjennomgår prosesser for å bli mer demokratiske, vinner udemokratiske islamistiske grupperinger makt og støtte i samfunnet (Anwar, Othman: 2005: 197).

Demokratisering representerer et dilemma for islamske feminister. På den ene siden er de genuint for demokratiske verdier, men de må samtidig innrømme at en større åpenhet i det offentlige rom også åpner for at islamistiske grupper og konservative ledere. Disse har ikke respekt for, eller troen på, progressiv reform eller likhet mellom mennesker, og får økt kontroll og makt (Anwar, Othman: 2005: 198). Med andre ord kan demokratiet innebære en fare for at de rettigheter kvinner har kjempet seg til, kan gå tapt. Anwar og Othman viser til utviklingen i Iran, der progressive kvinnegrupper tok aktivt del i revolusjonen mot shahen i 1979. Men frigjøringen fra shahens diktatur førte ikke fram til de økte rettighetene som kvinneaktivistene hadde kjempet for. Fra sommeren 1981 ble det gjennomført en islamiseringsprosess i hele det iranske samfunnet som medførte at kvinnene i stor grad mistet rettigheter og ble diskriminert. Den islamske revolusjonen som startet som en demokratisk bevegelse endte med å undertrykke venstresiden og nasjonale og liberale islamister.

### **6:1:3 Sekulære og moderate stater.**

Sadats styre i Egypt på 1970-tallet blir karakterisert som en nasjonalistisk stat, med vestlig tilsnitt. Allikevel brukte Sadat islam som et middel til å oppnå sosial og politisk støtte i opinionen, og kontroll over befolkningen. Sadats strategi innebar at de statlige myndighetene sponset nybygg av moskeer og religiøse utdanningsinstitusjoner samtidig som det politiske språket ble farget av en stadig sterkere islamsk retorikk (Anwar, Othman: 2005: 196). Da

Egypt ble utfordret av økonomiske problemer som ga økte levekostnader for befolkningen, førte dette til en motreaksjon i opinionen mot korrupte politiske ledere. Situasjonen som oppsto ble en gylden mulighet for politisk islamistisk opposisjon til å komme på banen og vinne oppslutning i befolkningen. Ifølge SIS fører kombinasjonen av en statlig støtte til islamiseringsprosesser og en islamistisk opposisjon til politisk rivalisering hvor religiøst begrunnet kontroll av kvinner utgjør et sentralt tema. Dette fører til reduksjon av kvinners rettigheter (Anwar, Othman: 2005: 197).

SIS trekker paralleller til situasjonen i Malaysia. Også i Malaysia har i utgangspunktet sekulære myndigheter kommet den islamske vekkelsen i møte. UMNOs islamiseringsprosjekt skjer på bekostning av kvinners autonomi. Ifølge SIS bruker de store deler av sine ressurser på å respondere på nye lovforslag (ved memoranda og presseskriv). Lovforslagene innskrenker muslimske kvinners frihet, og står i motstrid til kvinnes konstitusjonelle borgerrettigheter. SIS hevder at Iran og Malaysia er de muslimske landene i verden som har gjennomgått de største endringer i sitt lovverk for sterkere å kunne gjenspeile islamske verdier (Anwar, Othman: 2005: 199). De mener de store endringene i lovverket kun har redusert kvinners rettigheter i de respektive landene. Påstanden deres understøttes av Cassandra Balchin som også trekker frem Iran og Malaysia (samt Pakistan og Sudan) som eksempler på nasjoner som tidligere har vært kjent for progressive lovreformer, men som deretter har innført mer regressive lovreformer (Balchin: 226).

SIS hevder at det regjerende malay-partiet UMNOs lefling med islamsk retorikk og etablering av islamske institusjoner har farlige ringvirkninger som vi enda ikke aner rekkevidden av. Og at de statlige myndigheter både bevisst og ubevisst lar islam spille en sentral og avgjørende rolle i sin politiske agenda på bekostning av kvinners rettigheter.

#### **6:1:4 Søstre i og utenfor islam.**

Muslimske kvinner i Malaysia merker konsekvensene av å leve i et moderne multikulturelt samfunn. Mens ikke-muslimske kvinner nyter godt av reformer innen sivillovgivningen, utelates de muslimske kvinnene fra familierettslige reformer. SIS mener de i stedet blir behandlet som annenrangs borgere og at diskrimineringen av muslimske kvinner har sammenheng med den konstitusjonelle garantien for religionsfrihet (se side 34). Malaysiske myndigheter tar i bruk konstitusjonelle virkemidler som bevarer malayenes religiøse og

kulturelle sedvanep praksis, på bekostning av muslimske kvinners rettigheter (Anwar, Othman: 2005: 199).

SIS mener at det multietniske og multikulturelle samfunnet skaper problemer for muslimske kvinner, fordi innskrenkingen av kvinnes autonomi indirekte blir en del av den malayiske identitetsbyggingen. Den tradisjonelle malaykulturen og religionen islam er de viktigste pilarene for den malayiske identitetsforståelsen, men de er samtidig de komponentene som bidrar til kvinneundertrykkelse. På den måten kan en se en sammenheng mellom dagens konstitusjonelle definisjon av malayisk identitet, myndighetenes ønske om å bevare denne, og undertrykkelse av muslimske kvinner. Undertrykkelsen får dermed foregå med myndighetenes samtykke og står konstitusjonelt legitimert.

Det er ikke en unik lovsituasjon for Malaysia at befolkningen lever under ulike lovsystemer. I Afghanistan demonstrerte i mars 2009 omkring 300 kvinnelige advokater og menneskerettighetsaktivister mot den shiaislamske kvinneloven som ble vedtatt av nasjonalforsamlingen samme måned. Loven gir mannen rett til å kreve samleie av sin kone hver fjerde dag, og forbyr kvinner å gå ut uten tillatelse av ektemannen. Loven gjelder for den shiaislamske delen av befolkningen som utgjør mellom 10 og 20 % (NTB: 15.04.2009)

## **6:2:1 SIS- en aktivistgruppe**

SIS verken problematiserer eller trekker inn motstandernes synspunkter i sin situasjonsbeskrivelse. Derimot kan vi få inntrykk av at de forsøker å skape en enhetlig og autoritativ fremstilling. I følge Jan Svennevig søker slike tekster å vinne diskusjonen over et saksfelt (Svennevig: 2009: 167).. Han skriver, at hvis tekstene lykkes i å stenge ute andre alternative stemmer og synspunkter, kan de oppnå en dominerende stilling i debatten som refereres til som hegemoni (Svennevig: 2009: 167). SIS har til hensikt å overbevise leseren. De er en aktivistgruppe, og ønsker å overbevise flest mulige om sine synspunkter. De skaper virkelighetsbilder som bekrefter deres argumenter. Verken myndighetene eller deres motstandere vil si seg enige i den situasjonen de skisserer opp, allikevel presenterer de sin situasjonsbeskrivelse som objektive realiteter. Det er gjennomgående for SIS at de lar være å nevne de tilfeller deres standpunkt eller nytolkninger står i konflikt med rådende konsensus for majoriteten av islamske lærde. I sin situasjonsbeskrivelse slipper de ikke til andre virkelighetsforståelser. Dette er sannsynligvis bevisste valg. De har en agenda, som er å

overbevise flest mulig og få mest mulig gehør for sine standpunkter i befolkningen. SIS har ofte en mangelfull kildebruk i sine tekster. På bakgrunn av dette, og deres rolle som aktivister kan vi ikke regne SIS sitt tekstmateriale som vitenskapelige kilder.

## **SIS' koranforståelse**

### **6:3:1 Korantolkning- Amina Wadud**

I kapittel 1 ble vi kjent med hvordan Wadud kom i kontakt med SIS. I løpet av perioden hun var en del av SIS formulerte de flere pamfletter, blant annet "Are Women and Men Equal in Islam?" og "Are Men allowed to beat their Wives?". I begge pamflettene gjorde gruppen rede for hvordan de finner støtte for likhet og rettferdighet mellom kjønnene i islam (Barlas: 2004: 101). Det var i tiden Wadud arbeidet i SIS at hun publiserte boken "Qur'an and Woman" (1992)<sup>48</sup>. Wadud er den som har lagt det teoretiske grunnlaget for SIS sin måte å lese og tolke Koranen på, derfor vil vi ta utgangspunkt i Waduds ideer og tilnærming. Etter at Wadud reiste tilbake til Statene, var hun ikke lenger medlem av SIS, men i 2007 definerte hun sin rolle fortsatt som konsulent for gruppen (Wadud: 2007).

I følge Wadud har klassiske korantolkninger blitt gjennomsyret av patriarkalske tradisjoner som undertrykker kvinner. Tolkningene har fått et maskulint preg og gjenspeiler et patriarkalsk syn på kjønn og seksualitet. Menns erfaring av verden, og menns erfaring av kvinnen har lagt grunnen for hvordan menn definerer islam, men også definerer hvordan islam skal være for kvinner. Dette har blant annet bidratt til at kvinner blir omtalt som et objekt i sharia i følge Wadud. Kvinnen er tema for debatt, men kan ikke selv være meddebattant. Kvinner er likestilt med menn i rituell lov (ibadat), men ikke i juridiske og moralske lover (mu'amalat). Følgene har blitt at kvinner og menn er like overfor Gud, men har ulike rettigheter i forhold til hverandre. Wadud mener ikke at kvinner og menn er like, men at de skal ha de samme rettigheter (Barlas: 2004: 116).

Både Wadud og den iranske selverklærte islamske feministen Mir-Hosseini har uttalt at det ikke finnes et bestemt svar eller en bestemt strategi for hvordan kjønnsreform i

---

<sup>48</sup> Boken har blitt utgitt på flere språk, blant annet tyrkisk, persisk, indonesisk og bahasa malay, og finnes i et femte opplag under tittelen: Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective. 14. august 2008 ble boken for øvrig forbudt i Malaysia av de religiøse myndigheter. Se kapittel sju: begrensninger på ytringsfriheten.

islam skal fungere (Wadud: 2004: 93). Islamsk feminisme er ingen enhetlig bevegelse, men utgjør et mangfold av kvinneaktivister og akademikere som bruker ulike strategier ut fra hvilken kontekst de befinner seg i (Vogt: 2005: 319). Wadud skriver at det som fungerer i dag ikke behøver å fungere i morgen, og det som fungerer i en gitt kulturell kontekst ikke behøver å fungere i en annen (Wadud: 2004: 93). Derimot kan, og bør, man sette seg et mål og arbeide ut fra en grunnleggende teori. Wadud foreslår en enkel og fundamental teori: "(...)islam is just for women. Although there are no detailed goals in theory, it has ultimate principles, like justice for Muslim women." (Wadud: 2003: 94). Men i følge Wadud er det ikke nok bare å hevde at islam er rettferdig. Det er avgjørende at man verifiserer sin teori ut fra primærkildene i islam for å forsikre seg om at man finner belegg for sine synspunkter.

### **6:3:2 Tematisk og holistisk lesning av Koranen**

Det er problematisk at mange muslimer stiller menneskelig fortolkning, tafsir (eksegese), på linje med åpenbaringene. Det bidrar til å bevare og beskytte et mannlig hegemoni som ble utviklet av et lite antall mannlige fortolkere tidlig i islams historie hevder Asma Barlas (direktør ved Center for the Study of Culture, Race, and Ethnicity of the departments of politics, Ithaca College, New York) (Barlas: 2004: 106). Det bidrar heller ikke til å inspirere til nye lesninger og nye tolkninger av de hellige tekstene. Det er svært viktig at muslimer forstår skillet mellom Guds ord, og tafsir, siden tafsir er menneskelig fortolkning og derfor ikke er eviggyldig men knyttet til en bestemt kontekst. Wadud mener at hvis man leser Koranen ahistorisk og bokstavlig vil en risikere, enten å gå glipp av mening, eller tillegger mening som ikke var intendert i Koranen (Barlas: 2004: 104).

Waduds koraneksegese har et tekstuelt holistisk og hermeneutisk fokus. Dette innebærer at Wadud leser Koranen som et tekstuelt hele, samtidig som hun kontekstualiserer Koranens lære (Barlas: 2004. 103). I hennes bok "Qur'an and Woman" ser man eksempel på dette i kapittelinnndelingen: kap 1: *In the beginning, Man and Woman Were Equal: Human Creation in the Qur'an*, kap 2: *The Qur'anic View of Woman in This World*, kap 3: *The Equity of Recompense: The Hereafter in the Qur'an* (Wadud: 1999: vii). Mens det i tradisjonell tafsir ikke tas hensyn til at enhver leser av en tekst vil ha en subjektiv erfaring i møte med teksten, innebærer moderne hermeneutisk refleksjon at enhver tolkning vil være subjektiv og farget av leserens individuelle erfaringer. Det handler om hvordan man kan lese en tekst som en isolert størrelse, med en egen horisont. Wadud mener at dette også gjelder når

man leser Koranen. Uavhengig av om det er biologiske eller kulturelle årsaker som ligger til grunn, erfarer menn og kvinner verden ulikt hevder Wadud (Barlas: 2004: 116). Og nettopp derfor er det viktig at også kvinner inkluderes i tolkningsfellesskapet.

Wadud kritiserer tradisjonell tafsir for at de leser Koranen kronologisk og ikke tematisk og mener at de på den måten overser viktige prinsipper og lære (Barlas: 2004: 101). Som Fazlur Rahman argumenterer også Wadud for at man står i fare for å ignorere den indre sammenhengen i Koranen, om man leser Koranen del for del, eller ahistorisk. Hun mener mange tradisjonelle eksegeter ender med å generalisere spesifikke påbud i Koranen og gi disse en universell betydning som fører til spesielt kvinneundertrykkende holdninger. Som eksempel for sine argumenter viser hun til hvordan hijab har blitt gjort til en universell islamsk norm. Hun hevder dette handler om å gjøre kulturelle forestillinger om anstendighet fra det 7. århundrets Arabia universelle. Ulike kulturer har gjerne ulike forestillinger om anstendighet, derfor bør man heller gripe fatt i prinsippet om anstendighet, ikke det konkrete klesplagget, når man vil bruke Koranen som en universell veileder (Barlas: 2004: 102). Hun hevder at en av de viktigste utfordringene for enhver ny generasjon muslimer er å forstå de evige koraniske prinsipper i sin egen kontekst.

### **6:3:4 "Are women and men equal before Allah?" Eksempel på SIS' nytolkninger**

I Innledningsordene slår gruppen fast at: "We have come together as believers because we want to achieve the rights granted to us by Islam" (sis: 1991: 1). Bakgrunnen for at SIS formulerte pamfletten var den islamske vekkelsen de siste årtiene, og samtidig en bekymring for en økende diskriminering av kvinner under dekke av islam. Her finner vi i kortform den religiøse overbevisning som inspirerer SIS til å ta opp kampen mot konservativ islamisme:

"From its very outset, Islam was a liberating religion that uplifted the status of women and gave them rights that were considered revolutionary 1400 years ago. In spite of this founding spirit, Muslim practices today often oppress women and deny the equality and human dignity granted in the Qur'an." (SIS: 1991:1).

SIS slår fast at undertrykkende tolkninger av Koranen har rot i en kulturell praksis som er kvinneundertrykkende: "It is not Islam that oppresses women, but human beings with all their weaknesses who have failed to understand Allah's intentions" (SIS: 1991: 1). SIS' påstand er at islam er frigjørende for kvinner, og at kvinneundertrykkende tolkninger kommer fra



patriarkalsk kultur. I innledningen blir det henvist til flere koranvers som SIS mener viser likhet og rettferdighet når det gjelder forholdet mellom kvinner og menn.

51:49: ” Alt har Vi skapt parvis, - at dere må komme til eftertanke.”

33:35:” Menn og kvinner som har gitt seg Gud i vold, menn og kvinner som tror, viser fromhet, er sannferdige, standhaftige, ydmyke, gir almisser, holder fasten, som holder sitt kjønnsliv i tømme, som stadig kommer Gud i hu,- for dem har Gud rede tilgivelse og en herlig lønn.”

9:72-73:” De troende menn og kvinner, har venners ansvar for hverandre. De forordner det (anerkjent) rette, og forbyr det urette (forkastelige). De forretter bønner, og betaler det rituelle bidrag. De adlyder Gud og Hans sendebud. Disse vil Gud vise nåde! Gud er mektig,- vis. Gud har lovet de troende, menn og kvinner, paradisetts haver, hvor bekker sildrer, og der skal de være og bli,- herlige boliger i Edens haver. Og Guds velbehag, større enn alt. Dette er den store seier.” (Koranen. Oversettelse Einar Berg).

I ”likhetens ånd”(the spirit of equality) ønsker SIS å dele oppdagelsene de har funnet i Koranen med sine muslimske brødre og søstre (sis: 1991: 2).

Pamfletten er inndelt etter overskrifter som har form av spørsmål: *Are women and men created equal before Allah, Are women and men created the same? Are there things that only women or men can do in Muslim society What are the problems in Qur’anic interpretation with regard to the equal rights of women and men in Islam? Have men authority over women?* Under hver av overskriftene følger en redegjørelse for SIS sine standpunkter. Vi skal kort se på noen av disse:

I følge SIS blir skapelsen av menn og skapelsen av kvinner tillagt den samme verdi i Koranen. Flere steder forteller Koranen om par i skapelsen. Karakteristisk for par er at begge er nødvendige og at de har komplementære og likeverdige funksjoner for hverandre. Den ene er ikke satt over den andre, de er gjensidig avhengige av hverandre. Forestillingen i islamsk tradisjon om at kvinnen er skapt av en manns ribbein stammer ikke fra Koranen, motsier Koranens ånd, og er et resultat av historiske og kulturelle faktorer hevder SIS. SIS unnlater å nevne at dette er forestillinger vi finner både i kristendom og jødedom (i Gamle Testamentet). Det kan ha sammenheng med at SIS ikke er skolert i islam, og derfor ikke var klar over dette.

Bortsett fra det å føde barn, er ingen aktiviteter forbeholdt det ene eller andre kjønn hevder SIS. Kvinner kan være både profeter (risalah) og ledere. Når Koranen i vers 21:

7-8 sier at menn var budbringere er dette ment å forklare at de ikke var engler men mennesker hevder SIS:

21:7-8:” Før deg sendte Vi også menn som Vi gav åpenbaringer. Bare spør det folk som har Formaningen (jøder og kristne), om dere ikke vet det, Men Vi gav dem (profetene) ikke legemer som ikke trenger mat, og de var ikke udødelige.” (Koranen, oversettelse Einar Berg).

SIS mener betydningen av ”mann” i verset henviser til at det er kun mennesker, og ikke engler, som kan være profeter. Her berører de et tema som blir oppfattet som svært kontroversielt av mange muslimer, og som ikke samsvarer med det tradisjonelle synet i klassisk fiqh, hvor kun menn kan være profeter.

Koranen priser også en kvinnelig leder, Bilqis eller dronningen av Sheba, for hennes evner til å utøve sitt verv, for hennes politiske evner, hennes tro og hennes uavhengige dømmekraft i vers 27:33-44 skriver SIS. De egenskapene som ble knyttet til Bilqis hadde ingenting med kjønn å gjøre (SIS: 1991: 5). SIS ønsker å fremheve at det finnes flere heltinner i islams historie enn hva mange er klar over. I boken ”Unveiling the Ideal: A New Look at Early Muslim Women” som SIS publiserte i 2007 tar de sikte på å presentere alle kvinner som har vært del av islams historie. Hensikten er å gjøre det kjent at kvinner ikke er ukjente i utviklingen av islam og islamske vitenskaper. Publikasjonen er ikke unik. Den marokkanske islamske feministen Fatimi Mernissi har skrevet boka ”The forgotten Queens of Islam” hvor hun forteller om femten ulike kvinnelige ledere i islamsk middelalder (kom ut første gang på engelsk i 1990).

Det er et gjentakende mønster i SIS sine tekster at de ikke gjør leseren oppmerksom på de områdene der deres synspunkter står i motsetningsforhold til, og blir forstått som kontroversielle, av majoriteten av islamske lærde. I denne første pamfletten er det minimalt med kildebruk, men en gang refereres det til et sitat av Fazlur Rahman som fører de kilde på. I senere pamfletter derimot er kildebruken grundigere (eks: Islam and Family Planning (2001), Guardian Law and Muslim Women (2002)).

## **6:4:1 Forskjeller mellom SIS og Wadud i dag**

Når det gjelder hvem som skal få lov til å ta del i tolkningsfellesskapet i koraneksegese og fiqh stilles det høye krav til begrepskunnskap, og visse kvalifikasjoner må tilfredsstilles. Dette

bidrar til å gjøre tolkningsretten utilgjengelig for mange og er en måte å bevare det religiøse hegemoniet på, uavhengig av om det er intensjonen eller ikke. SIS kritiseres for ikke å beherske det arabiske språket, og gjøre nytolkninger basert på oversettelser av Koranen. SIS svarer på kritikken ved å hevde at det arabiske kulturelle hegemoniet i islam sprer arabisk patriarkalsk kultur også i Sørøst Asia og andre deler av verden. SIS tar til orde for en større demokratisering av tolkningsfellesskapet i islam enn det som er i dag. De hevder at så lenge de politiske myndighetene velger å innlemme islamske lover og bestemmelser i sitt lovverk i en moderne (demokratisk) nasjonalstat, må også borgerne ha retten til å uttale seg og mene noe om de lovene som skal være gjeldende for dem.

Wadud behersker det arabiske språket. Og kan derfor lese Koranen i sin opprinnelige form slik det råder enighet om blant majoriteten av islamske lærde. Hun er opptatt av lingvistisk forskning, og har blant annet argumentert for at det i det arabiske språket ikke er noen term for intetkjønn. Dette innebærer at grupper bestående både av kvinner og menn blir omtalt som menn i Koranen. Etter tiden i SIS utviklet Wadud sin koraneksegese videre. Wadud forklarer sin interesse for koraneksegese ved at hun ikke ville overlate tolkningsarbeidet verken til konservative koraneksegeter, eller reformvennlige mannlige koraneksegeter. Hun mener ingen av disse bryr seg om kvinners status og rolle i islam. Boken fra 2007 handlet i stor grad om å avdekke patriarkatet i islamsk tradisjon og tolkning. Dette har hun gjort ved å bruke islamske lærdes egen kunnskap og metoder, og på den måten utfordrer hun det mannlige religiøse hegemoniet innenfor deres egne rammer.

Wadud er tidligere aktivist, og bringer denne erfaringen med seg. I innledningen til boka "Inside the gender jihad. Women's reform in islam" (2007) skriver hun at erfaringene hun har fått gjennom arbeidet med SIS har hatt stor innvirkning på hennes videre utvikling. I dag er hun allikevel først og fremst akademiker og koranekseget. mens SIS er opptatt av hva Koranen sier, hvordan Koranen sier det, hva som er sagt om Koranen og hvem som har sagt det, har Wadud i senere tid blitt opptatt av hva som har forblitt usagt i Koranen. Og har hovedvekt på å avdekke patriarkatet i islamsk tradisjon (Barlas: 2004: 101). Wadud er dag kjent som en moderne koranekseget, akademiker og islamsk feminist, men i følge Barlas er det ikke plass til henne innenfor strømlinjeformede muslimske fellesskap så lenge hun er engasjert i kjønnsjihad og av mange muslimer regnes som kontroversiell (Barlas: 2004: 94).

SIS er aktivister, med en praktisk tilnærming til realitetene. De tar utgangspunkt i kvinnes virkelighet, og sosiale og politiske utfordringer. De er akademikere, men ikke skolert i islam, og har derfor ikke den begrepskunnskapen som Wadud sitter på i dag. I pamfletter av nyere dato baserer SIS seg fortsatt på det samme teoretiske grunnlaget som de gjorde for sine første pamfletter, mens Wadud har utviklet seg videre. I pamfletter fra nyere tid kan det se ut som at SIS legger større vekt på kvinners erfaringer enn de første pamflettene:

I did not even know that he had married another woman. He just came home one day and said that he had married another as though he was telling me he had got his bonus. Do I not matter? What about this baby I am breastfeeding, does she not matter? -interview with 28-year-old woman, mother of two children (Kasim: 2002: 1).

”Whenever we have a disagreement, he often says to me, “Remember your place, I can always marry another, and then you’ll know [the consequences]. You can agree or you can be without a husband- the choice is yours”. What kind of choice is this?” – interview with 35-years-old woman (Kasim: 2002: 1).

De ovenstående sitatene er hentet fra med muslimske kvinner. Eksempelene som handler om polygami har til hensikt og vise at praksisen er hjerterå overfor de kvinner og barn som blir rammet. I noen tilfeller er mannen ikke lenger fysisk tilstedeværende, en kone kan bli tilsidesatt/erstattet av en ny kone fordi hun ikke blir gravid, eller at mannen ekter en yngre og vakrere kone til tross for at han har et langt ekteskap bak seg med en kvinne som har oppdratt deres barn og stelt for ham i huset. I tillegg til krenkelsen av kvinner kommer også de økonomiske problemene det kan medføre når mannen har to eller flere husholdninger å forsørge. Det er altså i stor grad sosiale argumenter SIS begrunner sine synspunkter med, selv om de er klare på at de plasserer sitt prosjekt innenfor et islamsk rammeverk.

Mens SIS i de første pamflettene la vekt på å verifisere sitt likhetsprinsipp i Koranen, handler det i nyere pamfletter i større grad om kvinners realitet og hvordan denne ikke er i samsvar verken med de grunnleggende prinsipper om rettferdighet og likhet som man finner i islam, eller i de internasjonale menneskerettighetene (SIS: 2002 og SIS: 2004). SIS fører ikke lange utlegninger av teoretiske begrunnelser for sitt rettferdighets- og likhetsprinsipp. Med andre ord ser vi at det har skjedd en utvikling i SIS måte å arbeide på. Når det gjelder forskjeller hos SIS og Wadud kan det følgende sitatet være en illustrasjon på den ulike tilnærmingen hos dem:

” The executive director of Sisters in Islam, Zainah Anwar, once asked, ”Why can’t we say we are working for gender justice from a human rights perspective” instead of our earlier claim for working from a gender-inclusive Islamic perspective? Quite honestly, I understand the frustration. My response, however, was, ” I refuse to leave the definition of Islam to the neo-conservative extremists.” I also refuse to leave the definition to the hypocrisy of progressive Muslim males who do not seek to internalize the inherent reciprocal equality as it flows to all levels of the human being and in all human interactions and actions through engaged surrender. I propose to her that we are ”working in a partnership between the will of Allah, as revealed in text, and the confirmation of Allah and divine principles through human agency” (Wadud: 2007: 191).

Til tross for forskjeller som har oppstått over tid mellom SIS og Wadud, har de beholdt et felles mål og den felles grunnleggende teorien som Wadud formulerte i sin tid i SIS: ”Islam er rettferdig”. De har valgt ulike strategier, men jobber mot et felles mål som islamske feminister innenfor islamske rammer. Det kan se ut som at Waduds vektlegging av å jobbe ut ifra klare ideer og teorier har vært et viktig tilskudd til SIS’ arbeid:

” Indeed. It is impossible to say why they worked unless a theory, or idea underlying a set of actions, whether failed or successful, needs to be ferreted out, articulated, understood, explained and brought into service in order to determine a process, method or course of actions that can lead to future success.” (Wadud: 2003: 84).

## 7 SIS: Muligheter og utfordringer

### 7: 1 En sosial og økonomisk elite

Medlemmene i SIS er hovedsaklig malaykvinner fra en sosial og økonomiske elite i de mest urbane områdene av Malaysia (Kuala Lumpur og Penang). Foley mener at dette reflekteres i tekstene deres hvor de bruker mye ressurser på å etablere et teoretisk fundament for likhet og likeverd mellom kvinner og menn i en islamsk sammenheng. Fattige kvinner som har nok utfordringer med å dekke basisbehov i hverdagen kan vanskelig engasjere seg i slike spørsmål. Som mange andre steder i verden er befolkningen i landbruksområder i Malaysia mer konservative og tradisjonelle når det gjelder kjønnsroller (Foley: 2001: 217).

Foley viser til situasjonen i USA hvor hvite overklassekvinner talte på vegne av svarte fattige kvinner. Hun mener at en finner det samme fenomenet i India og også i andre deler av Sør Asia. Hvis ikke kvinner på grasrotnivå blir involvert i utviklingen av kvinneaktivismen og bevisstgjøringen om kvinnespørsmål, mener hun det vil bli gradvis vanskeligere å overvinne de barrierene som vil skapes mellom kvinneaktivistene og bredere befolkningslag (Foley. 2001. 217). Skjer dette vil det bli stadig vanskelig å mobilisere en bred grasrotbevegelse senere.

Hvis vi ser på den første bølgen av feminisme<sup>49</sup> i Vest Europa på slutten av 1800-tallet, var det kvinner som tilhørte borgerskapet som sto i spissen for kvinnekampen. Det er også flere eksempler på at representanter fra de øverste samfunnslag har stått i spissen i saker som gjelder sentrale kultur- og verdispørsmål i et samfunn, og at fenomenet deretter har spredt seg nedover i samfunnet og mobilisert befolkning på grasrotnivå. Wadud skriver i artikkelen ” Theoretical framework and strategies for reform”:

---

<sup>49</sup> det blir gjerne referert til tre ulike bølger i den vestlige feminismen: Den første fasen går tilbake til kvinnerettbevegelsene i siste del av det 19. århundret. Stort fokus på likhet mellom kvinner og menn. Den andre bølgen kom på 1960-70-tallet. Et fellestrekk var vektleggingen av patriarkatet som teori og begrep om kjønnsmakt og ulikhet mellom kjønnene (Furseth, Repstad: 2003: 232). Den tredje bølgen kom på 1990-tallet. Kritikken rettet mot teorier om patriarkatet. Hovedkritikken gikk på at patriarkatet hadde blitt presentert som noe universelt og transhistorisk som at alle kvinner i alle samfunn hadde blitt undertrykt på tilnærmet samme måte i alle kulturer. kritikken gikk også på at teoriene om patriarkatet også bidro til at man overså kompleksiteten i forholdet mellom kjønn og religion (Furseth, Repstad: 2003: 233).

”Indeed. It is impossible to say why they worked unless a theory, or idea underlying a set of actions, whether failed or successful, needs to be ferreted out, articulated, understood, explained and brought into service in order to determine a process, method or course of actions that can lead to future success.” (Wadud: 2003: 84).

Sitatet viser til Waduds overbevisning at kvinneaktivister må ha en teori og en ide til grunn for sitt arbeid for å kunne vite om de lykkes eller feiler i sitt arbeid. Hun tar til orde for at det arbeidet SIS gjør med å skape en ny forståelse av islam for kvinner er grunnleggende også for kvinneaktivister på grasrotnivå.

## **7: 2 Nærhet til den politiske eliten**

Michael G. Peletz hevder at det er en avtale med UMNO at SIS ikke skal utvikle seg til en massebevegelse (Peletz: 2005: 252). Dette er med på å forklare deres valg av strategi og metode. Det er først og fremst gjennom pamfletter og aktiv deltakelse i media at SIS har forsøkt å skape ny forståelse for hvordan islam kan gi kvinner bedre rettigheter. De satser ikke på konfrontasjon med myndighetene. Typisk for SIS er bruken av memoranda som i formen er rettet til myndighetene. Memorandum er et begrep brukt i diplomati og forvaltning der sakkyndige eksperter gir en sammenfatning av vesentlige fakta, som kan tjene som grunnlag for beslutninger eller handlinger. SIS har oppnådd å komme i et dialogforhold med myndighetene og UMNO der de blir møtt med respekt og der deres synspunkter blir hørt og til en viss grad tatt hensyn til. Ved flere anledninger har SIS hatt direkte kontakt med statsministeren og samarbeidet med The Ministry of Women and Family Development. Også Sultanen av Selangor tar SIS sitt budskap på alvor (Peletz: 2005: 252). Zainah Anwar er også nær venninne med to mektige kvinner med kontakter i den politiske eliten, Marina Mahathir, datteren til tidligere statsminister Mahathir, og Nori Abdullah, datter av nåværende statsminister Abdullah Ahmad Badawi. Zainah Anwar uttalte i et intervju med en reporter fra The New York Times i 2006: ”He gets an earfull from her” og refererer til forholdet mellom statsminister Abdullah og datteren hans (New York Times:19.02.2006).

En av årsakene til at UMNO låner øre til SIS kan være at Malaysia har hatt en sterk økonomisk fremgang og ønsker å være et moderne land, og ønsker å vinne aksept i den vestlige verden. Et av medlemmene i SIS, Ruzana Udin uttalte i 2002 at UMNO ikke var engasjert i å fremme rettigheter for muslimske kvinner, selv om de var moderate i forhold til PAS sin kvinnefiendtlige politikk. Hun mente at (tidligere) statsminister Mahathir ga rom for

SIS når UMNO hadde behov for moderate stemmer for å dempe PAS. Dette faller i god jord hos flere muslimer som tilhører middelklassen. De er ofte positivt innstilt til SIS (Peletz: 2005: 253). Samtidig kan det gi inntrykk av at det finnes et bånd mellom SIS og UMNO. SIS kritikk av PAS i offentligheten har blitt forstått av allmennheten som en indirekte støtte til UMNO skriver Peletz (Peletz: 2005: 253).

På den annen side kan SIS også være kritiske til myndighetene og stille dem i dårlig lys for å få gjennomslag for sine saker. Det gjorde de i 2001 da SIS stilte krav om endringer i syariahsystemet slik at det skulle bli enklere for kvinner å anke rettsavgjørelser. Da de ikke fikk noen reaksjon fra myndighetene gikk SIS offentlig ut og fortalte allmennheten om en kvinne som hadde ventet fem år på å få godkjent skilsmisse fra ektemannen, til tross for at han hadde sprutet syre i ansiktet hennes. Myndighetene reagerte da raskt og lovet å endre på lovsystemet slik at kvinner skulle sikres økt beskyttelse i syariahsystemet (Balchin: 215) (ytterligere informasjon om hva det endelige utfallet av saken ble har ikke vært mulig å finne).

### **7: 3 Begrensninger av ytringsfriheten**

SIS står bak artikkelsamlingen "Muslim Women and the Challenge of Islamic Extremism" som de redigerte og publiserte i 2005 i Malaysia. Ulike kvinneaktivister og akademikere både fra Sørøst Asia og Midtøsten var bidragsytere som hadde vært samlet til en kongress samme år. 14. August 2009 ble denne boken forbudt i Malaysia:

"This book is "banned for containing twisted facts on Islam that could undermine the faith of Muslims. It came with a prohibition order under Section 7 (1) of the Printing Presses and Publications Act 1984 and if any individuals found to be in possession, do reprints, or distribute the publications, they will be jailed not more than three years or fine not more than RM 20.000 or both" (SIS: b).

Andre bøker som ble forbudt samtidig var "Qur'an & Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective" av Amina Wadud, som ble utgitt i Kuala Lumpur allerede i 1993, "Women and Islam" av Fatima Mernissi og "What everybody needs to know about Islam" av John L. Esposito.

I det multikulturelle Malaysia er religion og etnisitet de temaene som myndighetene slår hardest ned på i deres sensurpolitikk. Det har sine årsaker: På 1950-tallet



ble flere hundre tilfeldige kinesere lynsjet og drept i gatene av sinte malayer som mente den kinesiske befolkningen hadde gått bak ryggen deres i kjølvannet av et politisk valg der det kinesiske partiet hadde fått gjennomslag for mange av sine saker i BN koalisjonen<sup>50</sup>. I Malaysia er det forbudt å omtale denne hendelsen overhode i offentligheten fordi det fortsatt er et betent tema. I det multikulturelle samfunnet ligger det konflikter latente som kan skape uro og konflikt blant befolkningen. Også i andre asiatiske land, som Pakistan, India og Indonesia, har etniske og religiøse konflikter ført til store tap av menneskeliv. Ytringsfrihet kan fungere som sprengstoff og har en annen betydning i disse landene enn i Vest Europa i dag. Det kan åpne for religionsbespottelse, som kan få katastrofale følger.

Samtidig kan politiske motstandere bruke begrensningene på ytringsfriheten som våpen mot sine rivaler. Dette skjedde i begynnelsen av 2002 da Zainah Anwar sammen med fem andre intellektuelle<sup>51</sup> ble anklaget for å ha fornærmet Profeten og ha vanæret islam av persatuan Ulama Malaysia (Association of Malaysian Ulama, PUM). PUM hevder å være en nasjonal organisasjon for ulama og religiøse lærde. Majoriteten av lederne i PUM hadde også tilknytning til PAS. Etter Islamsk doktrine, og etter malaysisk lov, gir blasfemi strenge straffer, og de anklagede risikerte flere år i fengsel. (Peletz: 2005: 254). Ingen av de seks anklagede ble dømt, men alle har blitt utsatt for sjikane i form av trusler om voldtekt og drap, og bilene deres har blitt vandalisert. En av de anklagede skal ha vært nær ved å ta sitt eget liv som følge av truslene hevder Peletz (Peletz: 2005: 254).

Begrensningene av ytringsfrihet som kan være mer eller mindre uttalt, er en viktig premiss for en kvinneaktivistgruppe som SIS. Det kan legge klare rammer for virksomheten deres selv om det ikke alltid er like synlig. Ved siden av SIS' sosiale rekruttering og deres nærhet til den politiske eliten i Malaysia er denne begrensningen trolig også med på å virke inn på SIS valg av arbeidsmåte og strategi i sin kamp for økte kvinneverettigheter.

## **7: 4 Hvordan SIS legitimerer sitt budskap**

---

<sup>50</sup> Flertallsregjeringen som består av partiene UMO, MIC og MCA. Se kapittel 3.

<sup>51</sup> De fem andre anklagede var Patricia Martinez, en anerkjent islamsk lærd, Kasim Ahmad og Akbar Ali, begge respekterte journalister, Malik Imtiaz Sarwar, en advokat som er spesialisert i menneskerettigheter og Farish Noor, som er kjent for å være en skarp og frittalende politisk forsker, menneskerettighetsaktivist og journalist. Mest kjent for å ha tatt til orde for at det er behov for islamsk reformasjon i Malaysia og i resten av den muslimske verden (Peletz: 2005: 254).

SIS og andre likhetsaktivister har en utfordring når det gjelder å legitimere sin posisjon innenfor aksepterte kulturelle rammer. Mange av likeverdsaktivistene ikler seg hijab, og fremstår umiddelbart som kulturelt autentiske. Dette er også en måte å påberope seg den riktige islamske kvinneligheten, samtidig som man framstiller noe annet som ”feil” kulturelle tradisjoner. Det er avgjørende at SIS og andre islamske likhetsaktivister klarer å plassere sitt prosjekt på et islamsk fundament. I følge Foley blir det av samme årsak også viktig for dem å vise at de vektlegger verdien av familie og fellesskap, for at de ikke skal kunne knyttes til en vestlig og sekulær feministisk diskurs (Foley: 2001: 234).

Det kan se ut som at dette bidrar til at SIS må moderere sine synspunkter i en malaysisk sammenheng. Det gjør det for eksempel vanskelig å forsvare svake samfunnsgrupper som fremstår som avvik etter malaysiske normer (som alenemødre som har fått barn utenfor ekteskapet, eller homofile).

For SIS er det likevel en alvorligere innvending at de møter kritikk fra både akademikere og NGOere for sitt tolkningsarbeid. Ingen av medlemmene i SIS er religiøst skolert. Allikevel påberoper de seg retten til å gjøre nytolkninger (ijtihad) av de hellige tekstene. En islamsk lærd som er kvalifisert til å utføre ijtihad kalles en mujtahid<sup>52</sup>. En mujtahid skal ha grundig kjennskap til alle lovskolene, og inngående kunnskaper om Koranen og Hadith. I sunni islam er tittelen kun brukt om grunnleggerne av de fire lovskolene<sup>53</sup>, mens moderne islamske reformtenkere bruker det når de snakker om å gjenoppta ijtihad for å utvikle nye ideer og konsepter i islam (Esposito: 2003: 214). Majoriteten av muslimer mener at ijtihad er en oppgave som kun kvalifiserte islamske lærde kan utføre, derfor ignoreres gjerne slike som SIS fordi deres metodebruk ikke blir sett på som korrekt. Resultatene av disse tolkningene blir heller ikke ansett som riktige (Foley: 2001: 232). Zainah Anwar slår tilbake denne kritikken ved å kalle det eksklusive tolkningsfellesskapet for et ”theocratic dictatorship!” (Wiedemann: 2003). Advokaten Nik Norani Nik Badlisha som er et medlem av SIS uttaler: ”the only people who are considered qualified are those who use conservative stereotypes” (Wiedemann: 2003). Islamistiske grupperinger vil kunne forstå det SIS gjør i sitt tolkningsarbeid som blasfemisk (Foley: 2001: 232). Den anerkjente reformtenkeren Muhammad Hashim Kamali er blant de islamske lærde i en malaysisk sammenheng som ikke

---

<sup>52</sup> Mujtahid er en islamsk lærd som er kvalifisert til å utføre ijtihad (Roald: 2004: 233).

<sup>53</sup> Hanafi, Hanbali, Shafii, Maliki.

forsvarer SIS sine nytolkninger. Men selv om han ikke støtter deres metodebruk, kan han allikevel ha forståelse for deres kamp for muslimske kvinners rettigheter.

### **7: 5 SIS etter 11.september 2001**

Etter terrorangrepene på “World Trade Center” 11.september 2001, startet USA en massiv bombing av Afghanistan som innledning til en invasjon som hadde til hensikt å stoppe Taliban og al-Qaeda nettverket. I hele den muslimske verden reagerte befolkningen på USAs bombing. I Kuala Lumpur samlet over tre tusen demonstranter seg utenfor den amerikanske ambassaden 12. oktober 2001 (Peletz: 2005: 240). Lederne i PAS svarte på USAs angrep på Afghanistan med en oppfordring til jihad, eller ”hellig krig”, mot USA (Peletz: 2005: 240). Amerikanere som fulgte nyhetsbildet på CNN fikk inntrykk av at muslimer i Malaysia hadde fellestrekk med ekstremistiske muslimer forbundet med al-Qaeda, Taliban, Hamas og Hizbollah, et inntrykk som ble forsterket da spesialister i media i månedene som fulgte hevdet at Malaysia var en nasjon der det ble planlagt terrorangrep mot USA (Peletz: 2005: 241). Forestillingen ble ytterligere forsterket av at vestlige hemmelige agenter hadde avdekket at tre av flygerne under terrorangrepet 11.september hadde deltatt i et møte med en lokal foretningsmann og al-Qaeda-sympatisør i Kuala Lumpur i 2000 (Peletz: 2005: 241). UMNO bidro til at flere titalls islamister som hadde tilknytning til PAS ble dømt uten skikkelig rettergang, og nørte opp under skepsisen mot PAS innad i landet.

Peletz hevder at til tross for demonstrasjonen utenfor den amerikanske ambassaden, og til tross for signaler som gir inntrykk av at muslimer i Malaysia har blitt mer radikaliserte og islamistiske, så er faktisk majoriteten av muslimer i Malaysia moderate og demokratiske, også etter 11.september (Peletz: 2005: 242). Den politiske utviklingen etter 11.september har gjort det klart at muslimer generelt ikke posisjonerer seg overfor Vesten. Huntingtons teori om ”Clash of Civilizations” er derfor ikke bekreftet. Derimot kaller Peletz det som skjer i Malaysia for en ”intra-civilizational clash”. Det er en kamp om hvilken forståelse av islam som skal være toneangivende i Malaysia i dag og i fremtiden. Og i følge Peletz skjer det samme i nabolandet Indonesia (Peletz: 2005: 243). Rivalisering når det gjelder forståelsen av islam, har ført til en polarisert retorikk blant deltakerne hvor de skiller mellom ”gode muslimer” og ”dårlige muslimer”. Noen av karakteristikene for ”dårlige muslimer” er ”frafalne” eller ”vantrø”. Denne retorikken kan bidra til at ikke-muslimer får større skepsis og mistillit og føler større avstand til islam. (Peletz: 2005: 243).

Peletz skriver at 11.september førte til politiske endringer i Malaysia. Selv om muslimske grupperinger har reagert ulikt, har utviklingen bidratt til å styrke tidligere statsminister Mahathirs posisjon. Liberale og urbane aktører har vunnet større oppslutning. Peletz hevder også at høyprofilerte feminist-organisasjoner som SIS har blitt styrket. Dette var også Zainah Anwars oppfatning da hun i 2003 uttalte at SIS har merket en økt interesse for sitt arbeid i etterkant av 11.september 2001: "Many Muslims have been made aware that they are responsible for the type of Islam that develops in our society" uttalte Zainah Anwar (Qantara: 2003). Anwar hevder at terroranslagene har ført til at det offentlige rom har blitt mer åpent for debatt i mange muslimske samfunn både for muslimer og ikke-muslimer (Anwar: 2007: 17).

## **7: 6 SIS' videre utvikling og "Musawah"**

Det siste prosjektet initiert av SIS i 2007 er det internasjonale prosjektet "musawah" (det arabiske ordet for "likhet"). Anwar er en av initiativtakerne til prosjektet som skal koordinere kvinnegrupper over hele verden som arbeider for likhet for loven. De arbeider også med nytolkninger av Koranen og Sunna, og å spre ny forståelse av kvinnes stilling i islam. De formidler ikke bare at kvinner og menn skal være likeverdige men at muslimske kvinner skal ha de samme rettigheter og plikter som menn. "Musawah" består av både akademikere og aktivister. Det er også ikke-muslimske forskere som arbeider for den felles saken<sup>54</sup> (Vogt: 24.04. 2009).

Hjemmesiden til "musawah" fungerer blant annet som en veiledning, eller et "ressurssenter". På hjemmesidene finner en argumenter for hvorfor reform av den islamske familielovgivning er nødvendig, og mulig. Argumentene tar utgangspunkt i fire ulike perspektiver: islamske prinsipper (religion), universelle menneskerettighetsstandarder (de internasjonale menneskerettighetene), garantier for rettigheter under nasjonale konstitusjoner, og sosiale realiteter. De råder alle som arbeider for endring av sider ved den islamske familielovgivning til å finne supplerende data som understøtter de sakene som skal tas opp:

---

<sup>54</sup> 24.april 2009 fikk jeg informasjon om "musawah" muntlig fra Kari Vogt. Kort tid senere legger SIS ut en stor og tydelig link på sine hjemmesider til "musawah"s nyopprettede hjemmeside. Dette er et eksempel på hvordan SIS og islamsk kvinneaktivisme generelt er under stadig utvikling. Fordi prosjektet er svært nytt og jeg sent i prosessen ble oppmerksom på den, blir det vist i liten grad til det i denne oppgaven.

“To be effective in different contexts, more specific data or information from that context should be used. For instance, support for an equal minimum age of marriage that is older than puberty includes the fact that girls who marry at a younger age are more likely to drop out of school, which can hinder their intellectual and employment potential, and are more likely to have children at a younger age, which raises physical, mental and emotional health concerns. In using these arguments, you could include statistics from your context about the number of early marriages, school drop out rates for girls and boys, maternal mortality rates for girls and boys, divorce rates for early marriages, etc.” (Musawah: [http://musawah.org/rk\\_howto.asp](http://musawah.org/rk_howto.asp)).

Her finner vi mange likhetstrekk med SIS, både ved at de arbeider ut ifra de fire forskjellige perspektivene og ved bruken av statistikk og eksempler fra virkeligheten som kan ytterligere understøtte argumentene deres. (Et problem her er at SIS i flere tilfeller mangler kildehenvisninger når de presenterer statistikk).

Musawah kan ha potensialet i seg til å bli et banebrytende prosjekt. Det gir islamske kvinneaktivister muligheten til å gå sammen og definere hva kjønn skal være, til tross for at de arbeider under ulike forhold. Det kan bidra til ytterligere å forsterke det teoretiske grunnlaget for islamsk feminisme. Det kan også styrke slagkraften deres på et nasjonalt nivå når de har en større internasjonal organisasjon i ryggen. Samtidig som SIS fortsetter å arbeide for ny forståelse i en nasjonal kontekst, viser det internasjonale prosjektet at de også har fått internasjonal slagkraft.

Da de internasjonale menneskerettighetene ble utarbeidet og vedtatt i 1948 var ikke utgangspunktet for rettighetene mennesker i den tredje verden eller ikke-vestlige land. Kanskje kan islamsk feminisme konkretisert i prosjektet ”musawah” være en viktig bidragsyter når det gjelder å legge et teoretisk fundament i muslimske land for en forståelse av menneskerettighetene som inkluderer kvinners rettigheter.

”Musawah” kan bidra til at de muslimske samfunnene i Sørøst Asia blir tydeligere ”satt på kartet” når det gjelder islamsk kvinneaktivisme. I boken ”Women Shaping Islam. Rereading the Qur’an in Indonesia” hevder Doorn-Harder at det utenfor Indonesia er liten kunnskap om den aktive rollen muslimske kvinner har spilt i den religiøse kulturen i nesten et århundre. Åpningsmøtet for ”Musawah” ble holdt i Kuala Lumpur. Prosjektet ledes av en internasjonal planleggingskomite som består av tolv aktivister og lærde med bakgrunn fra ulike deler av verden: Gambia, Nigeria, Pakistan, Marokko, Egypt, Iran, Storbritannia, Indonesia og Tyrkia. Det kan ligge en hensikt bak dette om å understreke at islam er en verdensreligion, og vise fram de ulike tendensene som gjør seg gjeldende.

Prosjektet som er et samarbeid med både islamske lærde og anerkjente akademikere kan være et tegn på økt anerkjennelse av SIS sin forståelse av likhetsprinsippet i islam, og indirekte også deres rett til å tolke selv, til tross for at dette ikke blir sagt eksplisitt.

## **7:7 Internett: nettverk, formidling og visjon**

Internett har på mange måter vært avgjørende for utviklingen av islamsk feminisme. Det har gjort informasjon tilgjengelig og tilbyr helt nye muligheter til å utvikle nettverk. Det har også hatt en psykologisk innvirkning på individer som ikke har turt å dele sine kritiske tanker med omgivelsene, men som har funnet likesinnede på verdensveven. Slik kan internett bidra til myndiggjøring (empowerment) av kvinner.

Holdninger og strukturer som er knyttet til kjønnsroller og er rotfestet i religion og tradisjon, har selvsagt stor treghet og motstandsdyktighet mot forandringer. Likevel kan kanskje ny kommunikasjonsteknologi kombinert med en sterk økonomiske og sosial utvikling føre til raskere endringer enn det de fleste forventer. En liten gruppe som SIS kan nå et stort publikum til tross for relativt små ressurser. Samtidig vil dette også gjelde for udemokratiske ekstremistiske grupper.

På Musawahs nettsider finner vi en introduksjonsfilm som presenterer prosjektet, ”Musawah Opening Video 2009 ” (internettkilde1: <http://www.youtube.com/watch?v=G6J6k6k4pSY>). Filmen er delt inn tre deler: i første del leser en stemme opp følgende tekst som ruller over skjermen med kartet over de muslimske landene i verden:

” For Muslim men and Muslim women. For believing men and women. For devout men and women. 7th Century AD: Islam arrives in Arabia. Killing of Girl Babies Prohibited. The most Progressiv Feminist laws of the Age are introduced.....in the Qur’an”.

Så følger en liste over hvilke rettigheter de mener kvinner har fått i Koranen:

” I am Equal before the eyes of God. I have the Right to own Property. I have the right to inherit Property. I can sign my own contracts. I can choose my own Husband. I can’t be forced to marry against my own will. I can write a marriage contract and impose conditions on my Husband-to-be. I have the right to divorce my Husband. I have the right to dignity and respect. I am entitled to education. I have the right to think for myself. I have the right to lead my people to the right Path.”

Andre del av filmen innledes med disse ordene:

” 2009: The fight for Gender Justice continue, in the right to interpret the Qur’an, in the laws made by man in God’s name, in the daily lives of Muslim women everywhere. For true men and true women...”

Deretter følger faktaopplysninger om positive lovendringer som har skjedd i den kodifiserte islamske familielovgivning i ulike muslimske land (Morocco’s Family Code recognises equality of men and women- 2004, polygamy prohibited by law- Tunis 1956, minimum age for marriage for both men and women 18 years (in Bangladesh, Morocco, Algerie, Kyrgyz Republic, Turkey osv.). Underveis i presentasjonen av de positive lovene bryter en stemme inn som sier ”For men and women who are patient and constant” og ”for men and women who humble themselves”. Avslutningsvis ser vi klipp av menn og kvinner fra ulike deler av verden som smilende sier det arabiske ordet for likhet: ”musawah”.

Under hele filmen spilles det såkalt ”verdensmusikk”<sup>55</sup>. Dette gir seeren en følelse av noe visjonært og av en framtidsrettet positiv utvikling. Filmen kommuniserer at det er store endringer som er i gjære. Det er lett å se paralleller til Obamas presidentkampanje med et grunnleggende positivt og inkluderende budskap der hvert enkelt individ gis en følelse av å kunne utgjøre en forskjell: ”Yes we can!” vs ”Musawah!”. Obama-kampanjen var i stor grad avhengig av internettmobilisering av grasrota. Budskapet er at de positive endringene av den islamske familielovgivningen er i gang og gir inntrykk av at de ulike lovendringene er del av en universell endringsprosess. Det bildet som gis er allikevel en sannhet med modifikasjoner. Eksempelene som trekkes frem er isolerte tilfeller av lovendring i de enkelte land. Lovendringene har også skjedd i løpet av en lengre tidsperiode som strekker seg over flere generasjoner (forbudet mot polygami i Tunis i 1956, lovendringer i Pakistan i 1967 og reform av Moudawwana i Marokko 2004). Filmen gir inntrykk av at det er et felles grunnlag og en forståelse om likhet mellom menn og kvinner som ligger til grunn for lovendringene. Om det er et uttrykk for ønske eller om det er realiteter, formidler det uansett en visjon i en moderne form som kan være virkningsfull.

## **7:8 ”Empowering voices for change”: En del av et større bilde**

---

<sup>55</sup>oversatt fra uttrykket ”world music”: en musikk sjanger som kjennetegnes ved å blande ulike autentiske kulturelle musikkuttrykk med moderne elementer.

Da SIS startet sitt arbeid i 1988 var det få som tok dem på alvor. At ikke-skolerte kvinner skulle nytolke de hellige tekstene var uhørt. I dag, 20 år senere, er det fortsatt mange som ser det slik og som er uenige med dem. Men det er også en økende gruppe som lytter til hva de har å si. I løpet av relativt kort tid har islamsk feminisme utviklet seg til et fenomen som har fått sin posisjon i diskursen om islam og kvinner, på tross av at de organiserte kvinnene ikke er så mange. Men SIS må forstås som del av større endringsprosesser i det malaysiske samfunnet.

SIS' mål har vært å reformere verdigrunnlaget og kjønnskonstruksjoner som gjennomsyrrer både lovtekster og tolkninger, men også samfunnet generelt. SIS mener ikke at menn og kvinner er like. De ønsker ikke at kvinner skal bli like menn. Menn skal forsørge kvinnen mens hun er gravid, og har ansvar for å ta vare på henne. Det handler altså ikke om at kjønn skal være like, men at kvinner selv skal kunne velge hvilken rolle de skal ha (Foley: 2001: 251). Det viser at feminisme ikke trenger å være ensbetydende med full likhet mellom kvinner og menn, og utfordrer vestlige forståelse av feminisme (Foley: 2001: 249.). Mir-Hosseini hevder at alle kvinner som arbeider for rettigheter for kvinner i islam skal kunne kalles feminister. Hennes definisjon av "feminisme" er så bred at også likeverdsaktivister favnes av den (Mir-Hosseini: 2000: 6)<sup>56</sup>. Foley skriver at SIS blir oppfattet som svært kontroversielle av majoriteten av den muslimske befolkningen i Malaysia. Samtidig hevder Peletz at de finner sympati hos den muslimske middelklassen. Selv om SIS kanskje ikke vil lykkes i å mobilisere grasrotnivået i befolkningen, kan deres arbeid med å utarbeide ny forståelse av moderne kjønnskonsepter i islam over tid bidra til at flere muslimer blir overbevist om at feminisme ikke nødvendigvis trenger å forstås som et vestlig, eller imperialistisk fenomen, men noe som angår dem.

Til tross for at fokuset i denne oppgaven har vært på SIS, og de utfordringer de møter under de lokale forholdene, betyr ikke det at SIS er et typisk eksempel på den kvinneaktivismen som er mest utbredt i islam i dag. Generelt er likhetsaktivistene i mindretall i en større muslimsk kvinnebevegelse. Vi har ikke fått svar på hvor stor støtte de egentlig har i befolkningen, og hvor stor deres gjennomslagskraft egentlig er. Det er også vanskelig å finne konkrete eksempler på hva SIS har fått gjennomslag for. Hensikten har her

---

<sup>56</sup> Mir-Hosseinis forståelse av feminismebegrepet: "(...) I understand "feminism" in its widest sense: as a general concern with women's issues; an awareness that women suffer discrimination at work, in the home, and in society because of their gender; and action aimed at improving their lives and changing th situation." (Mir-Hosseini: 2000: 6).



vært å undersøke hvilke muligheter og begrensninger det ligger for reform av islam i en malaysisk sammenheng for en gruppe som SIS. Disse utfordringene og mulighetene er i stor grad stedsspesifikke. Det vil si at det ikke er de samme som kvinneaktivister i en annen sammenheng møter.

SIS' motto er "Empowering voices for Change". Noe av det viktigste som har skjedd siden slutten av 1980-tallet, er at muslimske kvinner i økende grad har fått en selvtilitt til selv å stille spørsmålsteget ved diskriminerende lovverk og behandling, og at det har grodd frem en selvtilitt hos flere kvinner til selv å lese og tolke de hellige tekstene. Her er det åpenbart at SIS har hatt en viktig rolle.

SIS understreker at Malaysia er et demokratisk land med et demokratisk system, der man må følge de demokratiske spillereglene. De går ikke på kollisjonskurs verken med UMNO eller med andre kvinnegrupper, men er opptatt av å utvikle nettverk og bygge allianser. Derimot understreker de at PAS ikke er en del av det demokratiske systemet fordi de truer kvinners rettigheter.

SIS bryter med tradisjonell islamsk likeverdstenkning, men det de kjemper for er heller ikke identisk med likestillingsidealer. De har en praktisk tilnærming i arbeidet sitt, og driver ikke noe prinsipptrykter i sin kamp. Situasjonen i Malaysia kan fortelle oss at man heller ikke vil nå frem ved å være streng på vestlige prinsipper i møte med disse utfordringene. Medlemmene i SIS står med et ben i Vesten og et i malaykulturen. Både i en malaysiske og i internasjonale sammenhenger inngår SIS i samarbeid og nettverk med både muslimer og ikke-muslimer. Det viser at de ikke mener deres prosjekt for kvinners rettigheter er noe unikt for islam, eller muslimer, men noe som angår alle kvinner og kulturer. Samtidig som det kan svekke mulighetene deres til rekruttering på grasrotnivå, kan deres posisjon gjøre at de lykkes i å formidle muslimske kvinners kvinnekamp til et vestlig publikum og utvikle ytterligere positive dialogsmøter mellom vestlige og muslimske aktører for kvinners rettigheter. SIS kan fungere som viktige brobyggere mellom vestlige og muslimske aktører.

## Etterord

Arbeidet med oppgaven om SIS har først og fremst gitt meg stor respekt for de kvinnene som arbeider for økte kvinnerettigheter. De må drive en balansegang mellom ulike hensyn og står ofte i fare for å falle mellom to stoler. De står verken i en sekulær vestlig feministisk tradisjon eller i en tradisjonell islamsk sammenheng. De har ingen massebevegelse i ryggen, men har heller ikke trygg ryggdekning fra den politiske eliten. Og de opplever noen ganger at de støter mot de grensene for en ytringsfrihet som andre definerer. De står for en islamforståelse som både bygger på menneskerettsverdier og islams hellige skrifter. Samtidig er det veldig få i vesten som har kunnskap om deres kamp for kvinnerettigheter og et mer reformvennlig islam.

Det har vært en tendens i vestlige media til å stille islam konsekvent i et dårlig lys – som en motsetning til vestlige verdier og som en direkte trussel mot vestlig kultur. Denne formen for kommunikasjon kan hindre en positiv dialog. Den utelukker nyanser. Og det bidrar neppe til å fremme det som man hevder er målet, nemlig å skape større likestilling for muslimske kvinner. For mange muslimer kan vestens retorikk i forhold til islam minne om vestlige posisjoner knyttet til kolonitid og imperialisme. Den nye medieinteressen for islam kan lett øke avstanden mellom religionene og kulturene.

Ingen kan foreløpig vite i hvilken retning utviklingen i muslimske stater vil gå når det gjelder menneskerettigheter og større likhet mellom kvinner og menn. I flere samfunn skjer det en polarisering mellom liberale og konservative islamske krefter. I en slik sammenheng er det viktig å gi oppmerksomhet til grupper som arbeider for økte menneskerettigheter og større likhet mellom kvinner og menn i islam, og trekke frem slike positive utviklingstrekk. Vi bør vise interesse for de sakene de islamske kvinneaktivistene ser på som viktige i sin kamp. Men det er også nødvendig at vi forstår de problemene som står i veien for en positiv utvikling. Religionsdialog og debatter om menneskerettigheter handler ikke bare om religion, men om en mye mer kompleks virkelighet der både politiske, sosiale, etniske og historiske elementer spiller inn. Vi må ha kunnskap om disse forholdene for å få forståelse for hvordan islamske kvinneaktivister arbeider, og hvilke saker de vektlegger.

Det ville være interessant å vite mer om andre kvinneaktivistgrupper i Malaysia og hvordan de ulike kvinneaktivistgruppene forholder seg til hverandre. Det ville også vært interessant å sammenligne SIS og kvinneaktivistgruppene i andre muslimske land. I denne oppgaven ville det likevel føre for langt. En studie av kvinneaktivistgruppene i de

enkelte land må samtidig innebære at en studerer historiske, sosiale, politiske, økonomiske og etniske forutsetninger.

De reformvennlige gruppene i islam er i alle fall ikke tjent med at vestlige medier setter likhetstegn mellom islam og de mest kvinneundertrykkende og patriarkalske tolkningene i denne religionen. En slik polarisering mellom vestlig kultur og ekstrem islam kan styrke islamistenes sak. Hvis en hadde mer oppmerksomhet om islam i Sørøst Asia, i land som Malaysia og Indonesia (som er verdens største islamske stat med over 200 millioner muslimer), ville en kanskje få et riktigere inntrykk av islam som verdensreligion og de ulike tendensene som der gjør seg gjeldende.

## Ord og Uttrykk:

Basert på Vogt:1993, Vogt:2005, Kamali: 2000)

<i>Adat-</i>	Malay sedvane
<i>Cerai fasakh-</i>	Bahasa malay. Juridisk skilsmisse ut ifra de grunnene som er satt av shariadomstolen: i lovreformene fra 1984 utgjør dette tolv ulike grunner. Se fotnote s.48.
<i>Dakwah-</i>	Bahasa malay (på arabisk dahwa). Viser til et kall, eller en vekkelse i islam.
<i>Darar syar'i-</i>	Å forvolde noen skade under syariah, med hensyn til religion, liv, kropp, sinn, moralsk integritet eller eiendom.
<i>Fatwa-</i>	juridisk erklæring
<i>Hadith-</i>	normerende fortelling om Profeten
<i>Harta sepencarian-</i>	Felles opparbeidet formue eller eiendom i et ekteskap.
<i>Hijab-</i>	”gardin”, ”skille”, ”slør”; betegnelse på den islamske kvinnedrakten; islamske hodeplagg for kvinner.
<i>Hirabah-</i>	Landeveisrøveri.
<i>Hudud-</i>	(entall hadd) betyr ”(Guds) grenser”, islamske straffer som er nevnt i Koranen; juridisk uttrykk.
<i>Hukum Syarak-</i>	Sharia- islamsk lov
<i>Ibadah-</i>	De rituelle pliktene: bønn, ritualbidraet, faste, pilgrimsferd, haj, den årlige pilgrimsferden til Mekka, en av islams fem søyler
<i>Iddah-</i>	Iddah-perioden er den tiden en kvinne må vente før hun kan gifte seg igjen, enten ved ektemannens dødsfall eller ved skilsmisse. Ved dødsfall er denne perioden satt til fire måneder og ti dager, ved skilsmisse er den tre måneder. En graviditet i denne perioden knyttes til den tidligere ektemannen
<i>Ijbar-</i>	Islamsk prinsipp som innebærer at hvis wali, jentas ”formynder” ved ekteskapsinngåelse er hennes far eller farfar (går under betegnelsen wali ijbar) er hun nødt til å følge hans råd om ektemann og ekteskapsinngåelse, så fremt hun er jomfru (og ikke tidligere er gift).
<i>Ijma-</i>	Konsensus, de lærdes enighet.
<i>Ijtihad-</i>	selvstendig tolkning av Koranen og hadith.
<i>Irtidad-</i>	Apostasi, frafallen.

<i>Jihad-</i>	”Anstrengelse på veien”; ”hellig krig”, juridisk begrep.
<i>Kampong-</i>	Tradisjonell landsby. Malaysia
<i>Kaum Muda-</i>	Den unge gruppa
<i>Kaum Tua-</i>	Den unge gruppa
<i>Kias-</i>	Kvinnelige ledere i Nahdlatul Ulama. Indonesia.
<i>Khul-</i>	En rett kvinner har til skilsmisse under islamsk lov som innebærer at hun gir tilbake brudegaven til ektemannen. Muslimske kvinner i Egypt fikk denne retten i 2001.
<i>Muamalat-</i>	”De sosiale relasjonene”; mellommenneskelige forhold slik de reguleres av loven; juridisk uttrykk.
<i>Mujtahid-</i>	Den lærde som er kvalifisert til å utføre ijtihad
<i>Muta-</i>	Tidsbegrenset ekteskap, shiaislam.
<i>Nikah-</i>	Det islamske ekteskapet
<i>Nusyuz-</i>	(arabisk nusuz):
<i>Qadhf-</i>	Usanne beskyldninger om <i>zina</i>
<i>Qiyas-</i>	Analogiprinsippet; juridisk uttrykk.
<i>Ridda-</i>	Frafall fra islam, apostasi.
<i>Riba-</i>	Rente.
<i>Shahada-</i>	”Vitnesbyrdet”; islams trosbekjennelse.
<i>Sharia-</i>	Den islamske loven.
<i>Shurb-</i>	Inntak av alkohol
<i>Syariah-</i>	Bahasa malay for sharia
<i>Sure-</i>	Kapittel, eller vers, i Koranen.
<i>Taklik-</i>	Den islamske ekteskapskontrakten.
<i>Talfiq-</i>	Kombinasjon av tolkninger fra like lovskoler, juridisk uttrykk. det islamske prinsippet ”talfiq” som åpner for at de islamske lærde kan kombinere tolkninger fra ulike lovskoler
<i>Talaq-</i>	Mannens rett til skilsmisse, å forstøte sin hustru.
<i>Tundung-</i>	Bahasa malay for slør.
<i>Urf</i>	Sedvanerett; juridisk uttrykk. Se <i>adat</i> .
<i>Ulama-</i>	Islamske lærde

*Ummah-* Det muslimske trosfellesskapet.

*Wati syubhan-* Viser til tilfeller der mannen ved en feiltakelse skal ha hatt samleie med en annen kvinne som han tror er sin kone, eller handlet i den tro at deres ekteskap har vært gyldig (og det ikke har vært det).

*Zina-* Utenomekteskapelige seksuelle relasjoner.

## Oversikt over forkortelser:

<i>AWAM-</i>	All Women's Action Society
<i>ABIM-</i>	Malaysian Islamic Youth Movement
<i>BN-</i>	barisa nasional- partikoalisjon bestående av UMNO, MIC og MCA
<i>CEDAW-</i>	Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women
<i>IUM-</i>	International Islamic university of Malaysia. Universitetet som ble etablert av statsminister Mahathir som en del av det som skulle være en moderat og reformvennlig islamiseringsprosess.
<i>JAG-</i>	Joint Action Group for Gender Equality.
<i>LKPIM-</i>	Lembaga Kebajikan Perempuan Islam Malaysia- kvinnegruppe
<i>LPPKN-</i>	the National Population and Family Development Board- a component of the Ministry of Women and Family Development som ble etablert i 2001.
<i>MIC-</i>	Malayan Indian Congress
<i>MCA-</i>	Malayan Chinese Association
<i>PAS-</i>	Pan Malaysian Islamic Party
<i>PERKIM-</i>	Islamic Welfare and Missionary Association
<i>Pertiwi-</i>	Pertubhan Tindakan Wanita Islam. Muslimsk kvinnegruppe i Malaysia.
<i>SIS-</i>	Sisters in Islam.
<i>UMNO-</i>	United Malay National Organisation. Det største regjeringspartiet i Malaysia.
<i>Wanita UMNO-</i>	kvinnefløyen i UMNO.
<i>WLUML -</i>	Muslim Women Living Under Muslim Laws. Etablert 1984. Internasjonal organisasjon som har arbeidet for å reformere de islamske lovene.

## Litteraturliste:

Afzal Khan, Shayan (2007):” *Unveiling the Ideal: A New Look at Early Muslim Women*”. Sisters in Islam. Selangor. Malaysia.

An- Na'im, Abdullahi (red) (2002):” *Islamic Family Law in a changing World. A Global Resource Book*”. Zed Books Ltd. New York & London.

Anwar, Zainah (1987): “*ISLAMIC REVIVALISM IN MALAYSIA. Dakwah among the students*”. Pelanduk Publications. Petaling Jaya.

Anwar, Zainah & Othman, Norani: “Conclusion: Building Bridges between Women's Groups in Southeast Asia and the Middle East in Challenging Islamic Fundamentalism” i artikkelsamlingen *Islamic Family Law and Justice for Muslim women* (2003) Badlishah, Nik Norani Nik (red).Sister in Islam. Kuala Lumpur.

Anwar, Zainah (2002):” What Islam, Whose Islam? Sistersin Islam and the Struggle for Women's Rights”. I *The Politics of Multiculturalism. Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*. Hefner, Robert W. (red.). University of Hawai'i Press. Honolulu. ss.227-252.

Anwar, Zainah (November 2007):” *Islam and Women's Rights*”. UCLA Center for Southeast Asian Studies. CSEAS Occasional papers: Paper anwarwomenislam.  
<http://repositories.cdlib.org/international/uclacseas/op/anwarwomenislam>

AWAM (All Women's Action Society) sin hjemmeside:  
<http://www.awam.org.my/en/pages/networks/joint-action-group-for-gender-equality/jag-activities-campaigns-strategies.php> (lest 28. 01.2009).

Azizah, Wan (2002): “*Women in Politics: Reflections from Malaysia*”. I International IDEA:  
[http://www.idea.int/publications/wip/upload/CS\\_Malaysia\\_Azizah.pdf](http://www.idea.int/publications/wip/upload/CS_Malaysia_Azizah.pdf). Hentet fra internett 22.04.2009.

Balchin, Cassandra: ”Family Law in Contemporary Muslim Contexts: Triggers and Strategies for Change.” fra “Musawah”s hjemmeside: “[http://musawah.org/background\\_papers.asp](http://musawah.org/background_papers.asp)”. Hentet fra internett 13.05.2009.

Baugè, Florence(17.10.2008):”*Les Marocains deuces par l'application du code de la famille*”. Le Monde.

Doorn-Harder, Pieterella van (2007):” *Women Shaping Islam. Rereading the Qur'an in Indonesia*”. University of Illinois Press. Chicago.

Endut, Noraida & Nik Norani Nik Badlishah (2002):” *SIS Working Paper Series: Guardianship Law and Muslim Women*”. Sisters in Islam. Kuala Lumpur. Malaysia.

Eriksen, Thomas Hylland (1993): “*S små steder- STORE SPØRSMÅL. INNFORING I SOSIALANTROPOLOGI*”. Universitetsforlag. Oslo.



- Esack, Farid (2004):” In search of Progressiv Islam Beyond 9/11” hentet fra internett 14.04.2009 fra bloggen “Ihsan”: <http://ihsan-net.blogspot.com/2004/02/in-search-of-progressive-islam-beyond.html>
- Esposito, John & DeLong-Bas, Natana J. (2001):” *Women in Muslim Family Law*”. Syracuse University Press. New York.
- Esposito, John L. (2003):” *The Oxford Dictionary of Islam*”. Oxford University Press. Oxford.
- Everett, Euris Larry & Furseth, Inger (2004):” *MASTEROPPGAVEN. Hvordan begynne- og fullføre*”. Universitetsforlaget. Oslo
- Hefner, Robert & Horvatic, Patricia (red.) (1997): “ *ISLAM in an Era of Nation-Sttes. Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*”. University f Hawai’I Press. Honolulu.
- Hefner, Robert W. (red.) (2001):” *The Politics of Muticulturalism. Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*”. University of Hawai’I Press. Honolulu.
- Hefner, Robert W. (red)(2005):” *Remaking Muslim Politics. Pluralism, Contestation, Democratization*”. Princeton University Press. Princeton.
- International Crisis Group: “*Understanding Islamism*” Middle East/ North Africa Report nr 37. 2.mars 2005.: <http://www.crisisgroup.org/home/index.cfm?id=3301>
- Kamali, Muhammad Hashim(2000): ”*ISLAMIC FAMILY LAW IN MALAYSIA. ISSUES AND DEVELOPMENTS*”. Ilmiah Publishers. Kuala Lumpur.
- Kamali, Muhammad Hashim (b): ” Punishment in Islamic Law. A Critique of the Hudud Bill of Kelantan. Malaysia”. ss 1-18 i *The Fiqh Org*.
- Kasim, Zeitun Muhamed (Sisters in Islam) (2002):” *Islam and Polygamy*”. Sisters in Islam. Kuala Lumpur. Malaysia.
- Kauffmann, Sylvie (08.01.2009):” *La controverse de Djakarta*”. Le Monde.
- Koranen*, oversettelse av Einar Berg. Norsk-arabisk utg. 1989.
- Lem, Steinar (15.04.2009) i Dagbladets nettutgave: <http://www.dagbladet.no/2009/04/15/nyheter/inneriks/politikk/innvandring/asylpolitikk/5750828/>. Hentet fra internett: 15.04. 2009.
- Mas’udi, Masdar F. & Sisters in islam (2002):” *Islam & Women’s Reproductive Rights*”. Sisters in Islam. Kuala Lumpur.
- Mehmet, Ozay (1990):” *Islamic identity and Development: Studies of the Islamic Periphery*”. Routledge. London.
- Mir-Hooseini, Ziba (2000):” *ISLAM AND GENDER. The Religious Debate in Contemporary Iran*”. I.B. Taurus. London.

Mir-Hosseini, Ziba:” The Construction of Gender in Islamic Legal thought: Strategies for Reform. ss. 95-118 I *Islamic Family Law and Justice for Muslim Women*. Nik Badlishah, Nik Norani (Sisters in Islam) (red) (2003). Sisters In Islam. Selangor.

Milne, R. S. and Mauzy Diane K. (1986):” *Malaysia Tradition, Modernity and Islam*”. Westview Press. London.

Mohamad, Maznah (1989):” Islam, the Secular State and Muslim women in Malaysia” I *DOSSIER 5-6. Women Living under muslim laws*. (hentet fra nettet 24.09.08).

Moghadam, Valentine M. (2005):” *Islamic feminism: its discontents and its prospects*”. Foredrag som ble holdt på den internasjonale kongressen for islamsk feminisme i Barcelona. 2005.

Nagata, Judith ” How to be Islamic without being an Islamic state. Contested models of development in Malaysia” I *Islam, Globalization and Postmodernity*, Ahmed, Akbar S. og Donnan Hastings (red). 1994. Routledge. London.

Nik Badlishah, Nik Norani (Sisters in Islam) (red) (2003):” *Islamic Family Law and Justice for Muslim Women*”. Sisters in Islam. Selangor.

NTB (30.05.2007):” *Kristen konvertitt tapte prinsippsak i Malaysia*”.

NTB (15.04.2009): ”*Angrep demonstrerende kvinner i Kabul*”.

Othman, Norani (Sisters in Islam) (red) (1994):” *Shari’a Law and the Modern Nation-State. A Malaysian Symposium*”. Sisters in Islam (red). Kuala Lumpur.

Othman, Norani (Sisters in Islam) (red) (2005):” *Muslim Women and the Challenge of Islamic Extremism*”. Sisters in Islam (red). Kuala Lumpur.

Peletz, Michael G.: “ Islam and the cultural Politics of Legitimacy: Malaysia in the Aftermath of September 11”.i: *Remaking Muslim Politics. Pluralism, Contestation, Democratization*. Hefner, Robert W. (red)(2005). Princeton University Press. Princeton. ss 240-272.

Roald, Anne Sofie (2004): ”*ISLAM*”. Pax Forlg A/S. Oslo

Shamsul, A. B,: ” Identity Construction, Nation Formation and Islamic Revivalism in Malaysia” s. 207-230 i *ISLAM in an Era of Nation-States. Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*. Hefner. Robert W. & Horvatich, Patricia (red.). University of Hawai’I Press. Honolulu.

Sisters in Islam (1991):” *Are women & men equal before Allah?*”. Sisters in Islam. Selangor.

Sisters in Islam (1996): “ *Reforms of the Islamic Family Laws on polygamy, 11 December 96*”. Hentet fra SIS’ hjemmeside 19.04. 2009:  
[http://www.sistersinislam.org.my/index.php?option=com\\_content&task=view&id=758&Itemid=302](http://www.sistersinislam.org.my/index.php?option=com_content&task=view&id=758&Itemid=302)

Sisters in Islam: “*Controversy on Polygamy, 8 January 2002*”.hentet fra SIS’ hjemmeside 19.04.2009: <http://www.sistersinislam.org.my/pressstatement/08012002.htm>

Sisters in Islam (2004a): “ Islam and Polygamy”. Sisters in Islam. Kuala Lumpur.

Sisters in Islam (2004b):” *Hadith on women in Marriage*”. Sisters in Islam. Selangor.

Sisters in Islam (a): "Reforming Family Law in the Muslim World:  
[http://www.sistersinislam.org.my/index.php?option=com\\_content&task=view&id=748&Itemid=288](http://www.sistersinislam.org.my/index.php?option=com_content&task=view&id=748&Itemid=288). Hentet fra nett 09.05.2009

Sisters in Islam (b): "Press Statement: Banning of the Book on "Muslim Women and the Challenge of Islamic Extremism" Po Sisters in Islams hjemmesider:  
[http://www.sistersinislam.org.my/index.php?option=com\\_content&task=view&id=769&Itemid=194](http://www.sistersinislam.org.my/index.php?option=com_content&task=view&id=769&Itemid=194) Hentet fra nett 13.05.2009.

Stiglitz (2007): "The Malaysian Miracle" i Project Syndicate. An association of Newspapers around the World: [http://www.project-syndicate.org/print\\_commentary/stiglitz91/English](http://www.project-syndicate.org/print_commentary/stiglitz91/English). Hentet fra internett: 20. 04. 2009.

Stivens, Maila (2006): "'Family values' and Islamic revival: Gender, rights and state moral projects in Malaysia". Womens Studies International Forum:  
[http://www.sciencedirect.com/science?\\_ob=ArticleURL&\\_udi=B...](http://www.sciencedirect.com/science?_ob=ArticleURL&_udi=B...) Hentet fra internet: 21.04.2009.

Svennevig, Jan (2009): "Språklig samhandling. Innføring i kommunikasjonsteori og diskursanalyse". Cappelens Akademiske Forlag. Oslo.

Tavernise, Sabrina (16.02.2009): "MALAYSIA- MUSLIM WOMEN HOLD KONFERENCE ON EQUALITY" I International Herald Tribune.

The New York Times: "Malaysia: Within Islam's embrace, a voice for Malaysia's women". 19.02.2006.

Vogt, Kari(1993): "ISLAM HUS. Verdensreligion på fremmarsj". J. W. Cappelens Forlag A/S. Oslo.

Vogt, Kari: "Med grep om islam" i Apollon: <http://www.apollon.uio.no/vis/art/1996/3/medg>. Hentet fra internett 13.05.2009.

Vogt, Kari (2005): "ISLAM- tradisjon, fundamentalisme og reform". J. W. Cappelens forlag AS. Oslo.

Voll, John O.: "Renewal and Reform in Islamic History: *Tajdid* and *Islah*". i *Voices of Resurgent islam*. Esposito, John L. (red) (1983). Oxford University Press. New York. ss 32-47.

Wadud, Amina (1999): "Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective" (første utgave 1992). Oxford University Press. New York.

Wadud, Amina: "What's interpretation got to do with it: The relationship between theory and practice in Islamic gender reform" i *Islamic Family law and Justice for Muslim Women*. Nik Badlishahn Nik Norani (Sisters in Islam) (red)(2003). Sisters in Islam. Selangor. ss. 83-94.

Wiedemann, Charlotte: "Women working for reform" i *Qantara.de. Dialog with the Muslim World* (2003): [http://www.qantara.de/webcom/show\\_article.php/\\_c-307/\\_nr-20/\\_p-1/i.html](http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-307/_nr-20/_p-1/i.html). Hentet fra nett 10.05.2009.

Woon, Long Litt: "Malaysia fanget i luksusfellen". Aftenspostens nettutgave. 29.10.2007.

internettkilde 1: <http://www.youtube.com/watch?v=G6J6k6k4pSY>. Hentet fra internett 08.05.2009.

## Vedlegg 1

### Tekstmateriale

**Oversikt over SIS sine engelskspråklige publikasjoner som er tilgjengelig på deres nettside:**

Sisters in Islam (1991): “*ARE WOMEN & MEN EQUAL BEFORE ALLAH?*”. Sisters in Islam. Selangor.

Othman, Norani (Sisters in Islam) (red) (1994):” *Shari’a law and the Modern Nation-State. A Malaysian Symposium*”. Sisters in Islam. Kuala Lumpur.

Mas’udi, Masdar F. & Sisters in Islam (2002):” *Islam & Women’s Reproductive Rights*”. Sisters in Islam. Kuala Lumpur.

Endut, Noraida (Sisters in Islam) (2002): “*Guardianship Law and Muslim Women. SIS Working Paper Series*”. Sisters in Islam. Kuala Lumpur.

Anwar, Zainah (Sisters in Islam) & Rashidah Shuib (Kelantan Family Planning Association)(2001): “*Islam and Family Planning*”. Sisters in Islam. Selangor.

Kasim, Zaitun Mohamed (Sisters in Islam) (2002): “*Islam and Polygamy*”. Sisters in Islam. Kuala Lumpur.

Nik Badlishah, Nik Noriani (Sisters in Islam) (2003): “ *ISLAMIC FAMILY LAW AND JUSTICE FOR MUSLIM WOMEN*”. Sisters in Islam. Selangor.

Nik Badlishah, Nik Norani & Kaprawi, Norhayati (2004):” *Hadith on Women in Marriage*”. Sisters in Islam. Selangor.

Othman, Norani (Sisters in Islam) (red) (2005): “ *MUSLIM WOMEN AND THE CHALLENGE OF ISLAMIC EXTREMISM*”. Sisters in Islam. Selangor.

Khan, Shayan Afzal (Sisters in Islam) (2007):” *Unveiling the Ideal: A New Look at Early Muslim Women*”. Sisters in Islam. Selangor.

## Reform av islamsk familielovgivning

Siden 2005 har sis jobbet med å utarbeide et fullstendig reformforslag til den malaysiske islamske familielovgivning. Denne ble lagt frem for internasjonale forskere og islamske lærde i 2006 på et seminar sis holdt: 'Trends in Family Law Reform in the Muslim World'. Dokumentet var på hele 194 og bar tittelen 'Guide to Equality in the Family'. Reformforslaget er fortsatt under arbeid og vil bli offentliggjort i følge sis sin hjemmeside i løpet av 2008. Per april 2009 er reformforslaget fortsatt ikke offentliggjort. Forslaget er utarbeidet i samarbeid med ulike uavhengige advokater, og er inspirert av reformarbeidet som er gjort i Marokko.

I arbeidet med å utforme reformforslag inntar de en helhetlig tilnærming hvor de sikter å ivareta fire ulike nivåer; det religiøse perspektivet, nasjonale lover og regler, internasjonale menneskerettighetsprinsipper, og virkeligheten muslimske kvinner opplever i dag (SIS: Model Islamic Family Law:

[http://www.sistersinislam.org.my/index.php?option=com\\_content&task=view&id=706&Itemid=273](http://www.sistersinislam.org.my/index.php?option=com_content&task=view&id=706&Itemid=273)). Ytterligere informasjon om dette reformforslaget er ikke tilgjengelig.

## Oversikt over SIS' memoranda tilgjengelig på deres nettside:

Denne oversikten inkluderer alle de memorandumene som er offentliggjort på SIS sin hjemmeside:

"*Syariah Criminal Code (II) 1993 State of Kelantan, 25 December '93*" (25. desember 1993). Sisters in Islam

"*The Domestic Violence Bill (1994)*". Sisters in Islam.

"*The Islamic Family Law on Polygamy (samarbeid, 1996)*" (11. desember 1996). Sisters in Islam

"*The Islamic Family Law and Administration of Justice in the Syari'ah System*" (4. januar 1997). Sisters in Islam

"*The Syariah Criminal Offences Act and Fundamental Liberties (1997)*" (8. august 1997). Sisters in Islam

"*The equal right to guardianship for Muslim women*" (18. desember 1998). National Council of Women's Organization (NCWO), All Women's Action Group (AWAM), Association of Women Lawyers (AWL), Pusat Khidmat Wanita Pertiwi (PKW), Women's Aid Organization (WAO), Women's Crisis Centre (WCC), Sisters in Islam (SIS).

"*Syariah Court Proceedings and the Experience of Single Mothers in Selangor and the Federal Territories (2000)*". (2000). Sisters in Islam.

*“Memorandum on ISA Arrest of Shi’ah Followers 20 February 2001”* ( 21. februar 2001). All Women’s Action Society (AWAM), National Council of Women’s Organization (NCWO), Pertubhan Tindakan Wanita Islam (Pertiwi), Pan Pacific and Southeast Asia Women Association of Malaysia (Persewa), Pusat Khidmat Wanita (PKW), Women’s Aid Organization (WAO), Sisters in Islam (SIS).

*“Memorandum submitted to the Gov. in 2002 comparing provisions in the 1984 IFL & the new bill”* (januar 2002). Sisters in Islam.

*“Memorandum to Ahli Dewan Negara to Review the islamic family law (Federal Territories) (Amendment).”* (8. desember 2005). Formulert av Joint Acton Group on Gender Equality (JAG): All Women’s Action Society (AWAM), Women’s Aid Organization (WAO), Women’s centre for Change (WCC), Women’s Development Collective (WDC), MTUC-Women’s Section, Sisters in Islam (SIS).

*“Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women (CEDAW)”* (8. mars 2007). National Council of Women’s Organizations (NCWO), All Women’s Action Society (AWAM), Centre for Independence Journalism (CIJ), Empower (Pusat Janadaya), Federation of Family Planning Associations (FFPAM), Women’s Aid Organization (WAO), Women’s Development Collective (WDC), Young Women’s Christian Association (YWCA), Sisters in islam (SIS).

*“The Child Support Agency”*. udatert. Sisters in Islam.

## Vedlegg 2



"I did not even know he had married another woman. He just came home one day and said he had married another as though he was telling me he had been given a pay rise."



Husbands have gone across borders to marry another woman because their own state laws require the courts to seek the views of the existing wife or wives.





"You are never able to do justice between wives even if it is your ardent desire."



In Muslim countries such as Iran, Syria, Jordan, Morocco, Egypt, they have adopted the ruling that a husband who has agreed in his marriage contract not to take another wife during the marriage, is bound by that stipulation.

## Vedlegg 3



## Vedlegg 4



